Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora
1492-1992

Librairie européenne des idées
Publiée avec le concours du Centre national des lettres

Paru dans la même série :
Le Labyrinthe du monde et le paradis du cœur,
de Jan Amos Komensky (Comenius), Desclée.

Ouvrage publié avec le concours de
Séfarad 92 – France
sous l'égide de la
Fondation du judaïsme français



IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE

Cinquante exemplaires numérotés sur Munken Book Cream

Les Juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora
1492-1992

Préface Edgar Morin

Direction Henry Méchoulan

M. Abitbol, M. D. Angel, R. Ayoun, J. Barnaï, T. Benady, M. Benayahu, R. Bonfil, C. Carrete Parrondo, R. Cohen, J. Contreras y Contreras, A. D. Corré, J. P. Filippini, H. Fresco, R. G. Fuks-Mansfeld, R. Goetschel, C. Gomes Casseres, I. González García, Y. Kaplan, D. S. Katz, J. L. Lacave, J. M. Landau, A. Levy, Z. Loker, J. Mascaró Pasarius, P. Morag-Talmon, G. Nahon, M. Nes-El, A. Novinsky, B. Ravid, E. Samuel, L. Senkman, H. V. Séphiha, A. Seymour, R. Stambouli, L. Suárez Fernández, M. C. Varol, G. Veinstein, H. Zafrani, G. Zürn.



Liana Levi

Traducteurs :
D. Authier (allemand), C. Bonnafont (anglais, italien), S. Cohen (hébreu), M. I. Correia de Novaes (portugais), A. Guttel (hébreu), E. Méchoulan (anglais), H. Méchoulan (espagnol), S. Roubaud (espagnol)

Illustration de couverture : Pisanello, *Saint Georges et la princesse.* Détail. Vérone, église de Sant'Anastasia
Maquette de couverture : Yves Le Houerf

11L
7313561
ITLY
2.26.03

Préface

Edgar Morin
Directeur de recherches au
Centre national de la recherche scientifique

1492 est non pas un commencement absolu, mais une date symbolique qui amplifie des processus commencés auparavant et leur donne un sens radical :

– déjà, il y avait des conversions au catholicisme, les unes de peur, notamment après les « pogroms » de 1391, et les autres de conviction, comme celle de Salomon ha-Lévi devenant Pablo de Santa Maria, évêque de Burgos;

– des migrations de Juifs espagnols vers d'autres contrées comme le Portugal, le Maghreb et la France avaient commencé depuis un siècle;

– l'Inquisition avait été instituée en 1480 et s'employait depuis douze ans à démasquer les *conversos* judaïsant en secret.

Le caractère radical de 1492 fut d'abolir un moment historique unique de coexistence et de dialogue des trois religions du Livre et de détruire en Espagne, là où elle aurait pu et dû naître, la possibilité d'une Europe ouverte et tolérante. Le triomphe absolu de la catholicité castillane va propager l'intolérance dans les Amériques où l'Espagne débarque en cette même année 1492.

Diaspora dans la diaspora

Après 1492, puis après l'expulsion des Juifs du Portugal en 1496, s'effectue la diaspora dans la diaspora, le second grand exil, l'exil de la patrie séfarade. Les expulsés ayant refusé la conversion, suivis tout au long du XVIe et du XVIIe siècle par des *conversos* demeurés secrètement juifs, se répandent non seulement dans le monde méditerranéen mais aussi en Angleterre, en Europe du Nord et dans les diverses Amériques. Ils vont trouver asile dans l'Afrique du Nord islamique où ils auront le statut, à la fois protégé et inférieur, de

dhimmi, et surtout ils vont être accueillis par les gouvernants ottomans, et ils jouiront, comme à Salonique devenue nouvelle capitale séfarade, d'autonomie et de libertés. C'est là que va être sauvegardée, pour près de cinq siècles, la langue espagnole devenue langue des Juifs ou *djidyo*.

La riche culture, nourrie de grec, de latin, d'arabe, d'hébreu, qui fut celle de la *Sefarad* d'avant l'exil, se poursuit pendant le XVIe siècle à Salonique, tandis que les penseurs kabbalistes venus d'Espagne, regroupés à Safed, y déploient les ultimes magnificences d'une cosmogonie à la fois mystique et rationnelle.

En Europe et en Amérique, où ne vont cesser d'arriver des *conversos*, ceux-ci pourront se rejudaïser dans les foyers de tolérance que furent les Provinces-Unies, le grand-duché de Toscane, puis, à la fin du XVIIIe siècle, les États-Unis, qui dans leur acte de fondation reconnaissent la liberté de conscience.

Au cours des XVIe et XVIIe siècles, des réseaux économiques de confiance relient *conversos* et séfarades exilés, ce qui contribue au vaste essor des échanges internationaux qui caractérise cette époque.

Le complexe marrane

Alors que pendant très longtemps l'attention fut concentrée sur ceux qui choisirent en 1492 l'exil plutôt que la conversion, on découvre aujourd'hui de plus en plus l'univers mystérieux des *conversos* ou marranes. D'une part, la menace d'une dénonciation à l'Inquisition entretint un sentiment d'insécurité chez beaucoup de convertis ayant opté pourtant irrévocablement pour le catholicisme ; d'autre part la conversion n'entraîna pas *ipso facto* l'intégration, la théorie de la *limpieza de sangre* refoulant les *conversos* d'un certain nombre de carrières et de responsabilités publiques. Tout cela donc nourrit chez les marranes, même ayant cessé d'être judaïsants, le sentiment d'une différence ou d'une exclusion intrinsèquement liées à leur identité. Beaucoup de *conversos*, les uns authentiquement christianisés, les autres judaïsant en secret, fuient en Amérique latine pour échapper à l'Inquisition, mais celle-ci les rattrape. Ainsi il y eut, entre 1620 et 1650, 200 *conversos* accusés de judaïser au Mexique.

Une étonnante diaspora culturelle caractérise l'aventure marrane. Il y eut des *conversos* dénonciateurs et persécuteurs de Juifs,

comme Torquemada. Il y en eut aussi qui, comme Thérèse d'Avila, trouvèrent dans l'extase de la communion mystique un au-delà aussi bien de la Loi juive que de la norme catholique. Il n'est pas impossible que, selon la thèse de Dominique Aubier, il y eut des kabbalistes qui camouflèrent leur culte de la Shekhinah, substance féminine de la Divinité selon la kabbale, sous le culte à la Vierge. Il n'est pas impossible également que le don Quichotte de Cervantès traduise non seulement la nostalgie de la chevalerie disparue, mais aussi la quête impossible de la Shekhinah perdue dans le monde dégradé de l'exil.

Beaucoup de *conversos*, ressentant en leur for intérieur le choc mutuellement destructeur entre deux religions antagonistes, dépassèrent alors l'horizon des religions révélées, les uns pour déboucher sur le « Que sais-je? », et ce fut le cas de Montaigne, les autres pour déboucher sur une philosophie de l'immanence où la divinité se confond avec l'être de la nature. Ainsi, rien qu'à s'en tenir à Montaigne et à Spinoza, le marranisme a fourni à la culture européenne moderne deux de ses ferments les plus riches.

Il y eut une grande quantité de *conversos* qui, pendant au moins deux siècles, entretinrent une double identité : une identité de surface, pratiquant ostensiblement le catholicisme; une identité secrète conservant la foi judaïque. De façon paradoxale, ils demeuraient fidèles à la Loi de Moïse sans pouvoir obéir à cette Loi, c'est-à-dire pratiquer la circoncision des garçons, obéir aux prescriptions rituelles, respecter les interdits alimentaires. (Tout au plus pouvaient-ils éviter de consommer du porc, et la répugnance à la viande de porc trahit aujourd'hui l'ascendance marrane de familles espagnoles.) Ainsi le judaïsme des *conversos* devint une religion de la foi et du cœur, comme fut le christianisme naissant, alors que le catholicisme leur faisait subir une loi rigide et impitoyable.

Il s'établit en l'esprit de certains *conversos* un syncrétisme judéo-chrétien, qui offrait l'avantage d'une double assurance sur la vie éternelle.

Ce sont des *conversos* déritualisés du judaïsme qui vont quitter l'Espagne ou le Portugal, plusieurs générations après la conversion de leurs pères, et cela jusqu'à la fin du XVIIe siècle, pour rejoindre Amsterdam, Venise, Livourne, Salonique, et s'y faire reconnaître comme Juifs.

Beaucoup d'entre eux ont alors difficulté à s'acclimater à la Loi. Leur judaïsme de foi va favoriser, dans les communautés séfarades

de l'Empire ottoman, un mysticisme que nourrit par ailleurs l'enseignement des rabbis kabbalistes, et, sous l'effet des pogroms qui frappent les juiveries de Pologne en 1648-1649, ce mysticisme va s'exalter dans l'attente imminente du Messie. C'est dans ces conditions qu'apparaît effectivement un messie, Sabbataï Tsevi, qui s'autoproclame tel en 1651 après avoir dansé extatiquement dans un temple de Smyrne et prononcé le Tétragramme imprononçable. La foi en Sabbataï se répand comme une traînée de poudre dans toutes les communautés séfarades, déclenchant les prêches enflammés de nombreux rabbins, des départs pour Jérusalem, l'arrêt des transactions commerciales, en fait l'élan de presque tout le peuple séfarade vers la Grande Promesse.

Menacé en 1660 par le sultan d'être exécuté, Sabbataï Tsevi abjure et se convertit à l'islam, perd une grande partie de ses disciples juifs, mais il poursuit sa prédication chez les musulmans. Sabbataï avait prêché une rédemption généralisée où les pécheurs n'étaient pas condamnés. A la suite de sa conversion à l'islam, ses apôtres, comme Abraham Cardoso, exaltent la nécessité messianique d'entrer dans le royaume de l'erreur et du reniement : « Le Messie devait devenir un marrane, comme moi »; « L'essence du mystère est que nous sommes tous obligés de devenir des marranes avant que nous puissions sortir de l'exil. » Le sabbataïsme se maintint secrètement, avec une branche juive et une branche islamique. De la branche juive se dégagea un rameau judéo-chrétien dans l'Empire autrichien, le « frankisme », puis, selon la thèse de Gershom Scholem, on peut considérer que le hassidisme polonais représente l'avatar ashkénaze de l'élan de foi et d'amour post-marrane qui avait nourri le sabbataïsme. Quant à la branche islamique, celle des *dönme*, elle fut à la source du mouvement jeune-turc et de la laïcisation de la Turquie sous Mustafa Kemal.

Ainsi on peut considérer que le sabbataïsme est une création originale et riche du séfaradisme et du post-marranisme. Ce fut une nouvelle tentative pour dépasser la Loi et le particularisme d'un judaïsme refermé sur lui-même. Du sabbataïsme sont issus des courants les uns mystiques, les autres laïques, qui ont fécondé aussi bien le monde juif que celui des Gentils, notamment turco-islamiques.

Le siècle séfarade des Lumières

Le XIXe siècle est celui des Lumières séfarades dans l'Empire ottoman.

Des Livournais, marqués par les idées libérales du grand-duché de Toscane à la fin du XVIIIe siècle, portés par le grand essor économique de l'Ouest européen, vont s'installer dans les villes séfarades de l'Empire ottoman, où, protégés consulaires des puissances occidentales, ils se trouvent ainsi au-dessus des lois turques et des lois rabbiniques; ils apportent, avec le développement du grand commerce international dont ils sont les animateurs, la banque, les industries, les idées modernes, l'éducation laïcisée dans les grandes villes de l'Empire ottoman, notamment à Salonique, capitale maritime dont 60 % des habitants sont séfarades et 10 à 15 % dönme. L'occidentalisation et la laïcisation déclenchent les mêmes processus que dans le monde chrétien européen. Mais, dans cette dégradation de l'emprise religieuse traditionnelle, c'est aussi le plein épanouissement de la culture séfarade avec la multiplication de journaux, de livres, de revues en langue judéo-espagnole, l'ouverture accrue sur le monde extérieur, l'intégration d'apports turcs, balkaniques, occidentaux.

Le processus d'occidentalisation va s'accentuer avec le retour vers l'ouest de nombreux séfarades qui s'accélère après l'annexion de Salonique par les Grecs, l'hellénisation de la ville, puis la Première Guerre mondiale.

Une triple mort

Le XXe siècle est celui de la mort du monde séfarade.

Partout, en Espagne et dans les Amériques, s'achève la dilution des *conversos* dans le monde chrétien laïcisé. En Allemagne et aux USA, il y a dilution des séfarades dans les communautés ashkénazes.

En Occident, notamment en France, les Judéo-Espagnols, déjà francophones à Salonique, Istanbul, Smyrne, Le Caire, se font naturaliser français, s'intègrent d'autant plus aisément qu'ils étaient laïcisés, et, chez leurs descendants, les mariages mixtes dissolvent

les restes de la culture séfarade, avec l'ultime résistance du noyau des nourritures matricielles.

Dès le début du siècle, l'appel du sionisme avait orienté un certain nombre de jeunes séfarades vers la Palestine. Le courant va s'accroître après la Seconde Guerre mondiale, car le souvenir atroce du nazisme puis la peur du communisme déclenchent des départs de survivants de Bulgarie, de Roumanie, de Grèce vers la nouvelle nation israélienne. Bien que les séfarades de Turquie aient vécu une expérience historique paisible, un courant se dessine chez les jeunes générations vers Israël. Un quartier judéo-espagnol s'est constitué à Tel-Aviv, mais ce séfaradisme se dissout dans l'israélisme.

A la lente dissolution du séfardisme dans la première moitié du XXe siècle s'est joint l'anéantissement physique des communautés provoqué par le nazisme. De la grande métropole séfarade que fut Salonique, il ne reste que quelques centaines de rescapés en 1945. Partout, en Europe occupée, la persécution nazie qui frappe l'ensemble des Juifs anéantit et disperse les îlots séfarades.

Ainsi le séfardisme subit au XXe siècle trois morts qui lui sont fatales. Deux morts douces, l'une par l'israélisation qui opère sa résorption dans le judaïsme originaire, l'autre par l'intégration dans les nations laïques du monde occidental; et une troisième mort atroce par l'extermination nazie.

Le droit au retour en Espagne, promulgué seulement en 1924 pour les descendants des expulsés de 1492, apparaît dans ces conditions à la fois symbolique et dérisoire. Quelques familles isolées sont revenues, là où il y eut durant près d'un millénaire et demi le grand foyer du judaïsme espagnol.

Le séfardisme est mort physiquement en 1992, après avoir tenu avec vitalité et force dans l'exil, durant cinq siècles, après avoir produit des richesses culturelles et civilisatrices extrêmement diverses.

La langue judéo-espagnole est devenue objet d'études universitaires, de recherches érudites et pieuses, mais elle ne vit plus dans les cuisines, dans les foyers. Le séfardisme éteint vit encore seulement dans les âmes et les esprits de ceux qui gardent en leur mémoire la présence aimée de leurs parents et grands-parents qui parlaient entre eux la langue espagnole, faisaient leur cuisine séfarade, fêtaient leurs Pâques séfarades. L'érudition conservera ce passé. Seul l'amour des descendants restitue encore sa présence.

Avertissement

Henry Méchoulan
Directeur de recherche au
Centre national de la recherche scientifique

En présentant au lecteur l'histoire de l'errance des Juifs d'Espagne, et celle de leur installation éclatée dans le monde, nous lui demandons un effort liminaire : celui d'imaginer avec une sympathie émue les souffrances qu'endurèrent les exilés, abandonnant leur patrie, leurs biens, et jetés sur les chemins hostiles, dans l'incertitude de leur destin. Aucun historien ne pourra restituer et les douleurs et les angoisses de ces Juifs [1], hommes, femmes, enfants, en quête d'une terre d'accueil. Le pathétique appel de Joseph Ha-Cohen exprime l'infinie détresse, mais aussi l'indéfectible espérance juive : « Mais à présent, O mon Dieu, ne reste pas éloigné, hâte-Toi de nous secourir, car c'est pour Toi qu'on nous égorge tous les jours et qu'on nous considère comme des brebis destinées à la boucherie. Accours à notre aide, Dieu de notre salut, soutiens notre cause et sauve-nous pour l'amour de Ton Nom. » Aucun chercheur, en avançant les relevés quantitatifs des emprisonnements, des condamnations, des autodafés, ne peut rendre les affres des attentes dans les cachots, les cris de douleur dans les salles de torture et sur les bûchers de ceux qui tentèrent de demeurer juifs sous le masque du catholicisme.

Ces malheureux furent appelés « marranes », terme impropre et source de confusion que l'inertie de l'habitude fait encore rencontrer. En effet, il n'est qu'une injure et confond indifféremment, dans l'Espagne du Siècle d'or ivre de pureté raciale, les véritables Juifs du secret – les Crypto-Juifs – et les Juifs sincèrement convertis au catholicisme. Dans l'esprit du temps, et pendant quatre siècles, le sang juif sera tenu pour une souillure, définitive, transmissible de génération en génération, et qu'aucune eau baptismale ne pourra théoriquement jamais purifier.

1. 80 000 à 200 000 selon les historiens.

Le présent ouvrage n'a pas pour finalité de s'intéresser au sort des Crypto-Juifs demeurés en Espagne après 1492 et qui bravèrent l'Inquisition, mais de suivre ceux qui choisirent volontairement l'exil plutôt que d'abandonner leur foi ancestrale, avec toutes ses exigences religieuses. N'oublions pas toutefois ceux qui quittèrent l'Espagne comme nouveaux chrétiens pour des terres lointaines, dans l'attente d'une conjoncture favorable afin de pratiquer avec plus de sécurité un judaïsme qu'ils n'avaient jamais abandonné.

Ces fils de l'Espagne, ces Juifs de *Sefarad*, ont tous en commun une fidélité têtue, l'attachement à une culture et à une langue qu'ils ne veulent pas perdre. L'Espagne a enfanté un type de Juif particulier qui a enrichi sa force et son savoir par la rencontre de deux civilisations, de deux religions, de deux mondes : ceux des chrétiens et des musulmans. Ce n'est pas sans raison que Maïmonide ajoutait toujours à son nom le qualificatif de *sefardi*, « prouvant ainsi », comme le dit Luis Suárez Fernández, « qu'il insérait toute son œuvre philosophique et théologique dans la tradition créatrice du judaïsme hispanique ». D'autres illustres séfarades ont partagé cet attachement, rappelant dans leurs œuvres leur origine : Isaac Abravanel, Menasseh ben Israël, Abraham Pereyra, pour ne citer que ceux-là. Un tel attachement se manifesta souvent par l'orgueil d'être le détenteur d'un héritage exceptionnel. Celui-ci a nourri dans l'espace et dans le temps des générations d'hommes ; ils eurent tous à cœur, selon leur génie respectif, de préserver ce qui en fut l'essentiel : le dialogue.

Ainsi, est séfarade celui qui revendique l'héritage juif espagnol dans le domaine culturel et cultuel. Cette définition devrait couper court aux discussions oiseuses dont certains se repaissent et qui veulent nous faire accroire que le seul attachement au rite portugais suffit à faire, d'un homme qui n'a jamais entendu parler de l'Espagne, un séfarade. Cette assertion est une démarche réductrice qui confère à la seule liturgie un étrange pouvoir magique que l'historien ne peut admettre, puisqu'il sait que, pour ténu qu'il fût, le fil ne se rompit jamais au long des siècles entre l'Espagne et les descendants des exilés. Haine de l'Inquisition et fidélité à la terre des ancêtres sont parfaitement compatibles, et cet ouvrage le montre à l'évidence. Remarquons toutefois que l'attrait des Juifs du Bassin méditerranéen et de ceux de nombreuses parties de l'Empire ottoman pour la culture espagnole véhiculée par les exilés eut pour conséquence une « séfardisation » de la plupart des communautés

autochtones. S'il est aujourd'hui difficile de déterminer avec certitude le « séfardisme » chez certains ou de le dénier à ceux qui ne sont plus hispanophones, on ne peut toutefois tenir pour séfarades les Juifs de la plupart des communautés orientales, pas plus que ceux qui ne vinrent pas d'Espagne et qui maintinrent tout au long des siècles une culture spécifique, tels certains Juifs de France ou d'Italie. On ne peut donc réputer séfarade celui qui n'est pas ashkénaze.

Dès la fin du XVIIIe siècle, l'Espagne prend conscience d'avoir été amputée d'une partie importante de son patrimoine culturel et part à la recherche de ses fils oubliés, de ses séfarades. En effet, on doit à Joseph Rodríguez de Castro un précieux répertoire bio-bibliographique intitulé *Bibliothèque espagnole. Qui contient la notice des écrivains rabbins espagnols depuis le XIe siècle jusqu'à nos jours*, édité à Madrid en 1781. Au XIXe siècle, l'Espagne, en découvrant le libéralisme, commence à réfléchir et à s'intéresser aux Juifs espagnols, comme le prouve le très intéressant ouvrage d'Adolfo de Castro, *Histoire des Juifs d'Espagne*, publié à Cadix en 1847. Cet auteur accuse les Rois Catholiques d'injustice à l'égard de leurs sujets juifs, une injustice qui a également porté préjudice à l'honneur de l'Évangile, et il montre comment, au lieu de rendre un service à la nation espagnole, ces monarques furent à l'origine d'une multitude de maux dont l'Espagne souffre encore. Il aura donc fallu attendre trois cent cinquante-cinq ans pour voir condamner explicitement l'expulsion. Quelques années plus tard, les premières grandes recherches concernant le patrimoine juif espagnol étaient réalisées par José Amador de los Rios qui, tout en faisant preuve parfois d'une attitude ambiguë à l'égard des Juifs, ne pouvait s'empêcher d'admirer les grands textes des penseurs et des poètes séfarades qu'il offrait pour la première fois, en morceaux choisis, à des lecteurs chrétiens. Un de ces ouvrages allait être traduit en français et publié à Paris en 1861 sous le titre *Études historiques, politiques et littéraires sur les Juifs d'Espagne*. A cette époque, de grands personnages de l'intelligentsia espagnole prirent conscience de l'importance des Juifs d'Espagne et de leurs œuvres, tels Valera, Canovas del Castillo et Menéndez Pelayo. Tous saluaient la valeur de l'apport culturel du judaïsme d'origine espagnole et condamnaient l'intolérance religieuse qui avait sévi autrefois dans leur pays. Cette estime était majorée par les retrouvailles entre séfarades et militaires espagnols, accueillis comme des libérateurs lors des guerres d'Afrique entre

1859 et 1860. Mais c'est sans conteste à Angel Pulido que l'on doit l'intérêt national que va prendre l'Espagne à retrouver ses Juifs, bien que la diplomatie espagnole ait déjà perçu de façon concrète et positive la valeur de la diaspora séfarade.

Angel Pulido, médecin et homme politique, rencontra fortuitement en 1880, au cours d'un voyage sur le Danube, un groupe de séfarades. A partir de cette date et jusqu'à sa mort en 1932, il ne cessera de s'occuper de ces fils mal-aimés de l'Espagne. A son action en faveur des minorités séfarades durant la Première Guerre mondiale, il associe des personnalités espagnoles de premier plan comme Cajal et Galdós. On doit à Pulido trois ouvrages, *Los Judíos españoles y el idioma castellano* (1904), *Los Españoles sin pátria y la raza sefardí* (1905) et *La Reconciliación hispano-hebrea* (1920). Le deuxième, le plus important selon nous, celui qui fait découvrir à travers des textes, des interviews et des photographies l'ensemble du monde séfarade – à l'exclusion de l'Amérique –, a le mérite de contenir une très belle lettre du plus grand penseur espagnol de l'époque, Miguel de Unamuno. Il répondait à Pulido en soulignant d'abord qu'il n'aimait pas le concept de race qui se trouvait dans le titre de l'ouvrage; sa préférence allait à celui de langage, car « on pense avec des mots, et tant que deux ou plusieurs peuples conservent le même idiome, leurs pensées seront, au fond, semblables ». Et Unamuno ajoute avant que de chanter avec émotion la richesse du judéo-espagnol : « Dès lors que les Juifs d'Orient conservaient le parler espagnol, avec ses tournures anciennes, qu'ils priaient leur Dieu, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qu'ils traduisaient en espagnol leurs sentiments et leurs espérances, l'Espagne demeurait leur patrie, une patrie qui avait été si cruelle et si injuste à leur égard. »

Les ouvrages de Pulido eurent une influence déterminante sur la politique espagnole. Ils permettaient d'envisager d'autres directions que les seules retrouvailles culturelles. Les séfarades qui demeuraient principalement dans les Balkans pouvaient être utiles à l'économie espagnole. Pour cette raison, Primo de Rivera décida en 1924 d'accorder des passeports aux séfarades qui en feraient la demande, c'est-à-dire principalement à ceux qui parlaient l'espagnol. A partir de cette date, que ce fût pour des motifs culturels ou économiques, l'Espagne s'intéressa aux descendants des exilés et tout spécialement à ceux qui avaient conservé de façon vivace langue et tradition. Pour des raisons strictement scientifiques, Franco créa, en 1941, l'Institut

Arias Montano au Centro Nacional de Investigación Científica – l'équivalent de notre CNRS – qui a toujours pour mission l'étude de l'histoire des Juifs d'Espagne et qui est toujours une pépinière de chercheurs distingués. Enfin rappelons que l'on possède aujourd'hui, grâce à Julio Caro Baroja, la fondamentale étude *Los Judíos en la España moderna y contemporánea.*

Durant la persécution nazie, il ne faut pas oublier le rôle politique que joua l'Espagne. Si elle ne fit pas pour les séfarades tout ce qu'il eût été souhaitable de faire, elle fit plus à l'égard des Juifs que bien d'autres pays occidentaux et en arracha plus de 15 000 aux chambres à gaz. On doit ce sauvetage au courage et à l'obstination de nombreux diplomates en poste dans les pays occupés par les nazis plus qu'à un choix politique de Franco. Le ministère des Affaires étrangères espagnol estima toutefois que tous les Juifs séfarades de nationalité espagnole devaient être protégés et pouvaient gagner l'Espagne. Une lettre du diplomate espagnol Rolland du 22 juillet 1942 adressée au Commissariat général aux questions juives en France est à cet égard explicite : « La loi espagnole ne pratique aucune discrimination religieuse entre ses sujets et par conséquent, malgré leur appartenance à la religion juive, l'Espagne considère les séfarades comme espagnols. Pour ces raisons je serais très reconnaissant aux autorités françaises et aux forces d'occupation de faire en sorte qu'elles prennent ce fait en considération pour que ne soient pas imposées [aux séfarades] les lois qui s'appliquent aux Juifs. » C'est l'esprit de cette dépêche qui permit à un grand nombre de consuls, en particulier dans les Balkans, en Italie, en France – autant de justes dont il faut rappeler les noms, parmi lesquels Sebastián Romero, Romero Radigales, Julio Palencia, Bernardo Rolland, Angel Sanz Briz – de sauver, lorsqu'ils le purent, quelques milliers de Juifs [1]. Ces diplomates d'une part luttèrent contre les nazis et leurs collaborateurs et d'autre part harcelèrent sans cesse le pouvoir central de Madrid pour mener à bien la mission qu'ils s'étaient donnée.

Aujourd'hui, l'Espagne se penche de plus en plus sur son patrimoine juif, et cet intérêt strictement historique et culturel se manifeste de façon patente par des publications nombreuses et savantes, et par des gestes politiques de la plus haute importance que nous

1. Sur cette question, voir l'ouvrage bien documenté de Haïm Avni, qui a paru en hébreu en 1974, et en anglais. Nous avons utilisé l'édition espagnole, *España, Franco y los judíos*, Madrid, 1982.

avons laissé au président du comité international Sepharad '92 le soin de présenter dans son message.

Au moment où cet ouvrage paraît, cinq siècles exactement se sont écoulés depuis l'expulsion qui fut ressentie à l'époque par les Juifs d'Espagne avec une intensité presque égale à la chute du Second Temple. Ce livre se propose de décrire le destin de ces courageux exilés en ayant conscience qu'il ne pourra pas rendre compte exhaustivement de toutes leurs pérégrinations. En effet, après leur installation dans des terres d'accueil, certains partirent plus loin encore; ainsi quelques séfarades s'en furent avec leurs familles, qui en Pologne, qui en Russie, qui à Goa. Il n'a pas été possible de suivre le destin de tous ces fils de *Sefarad,* mais cet ouvrage a le mérite de retracer, pour la première fois, l'histoire générale de cette diaspora. La plupart des séfarades ont conquis dans leur pays d'accueil une place honorable, à la mesure de leur sentiment de *grandeza*, d'*hidalguía* qu'ils n'ont jamais cessé de vivre et d'inscrire dans leurs attitudes. D'autres, pour des raisons strictement géographiques et sociologiques, ont été les prisonniers d'un univers qui les a engourdis et d'une misère qui n'a rien d'une fatalité nécessaire.

Les diverses études présentées ici ont volontairement évité la vie quotidienne et le folklore pour privilégier l'histoire et la culture. Les séfarades, glorieux de leur passé brillant, ont toutes les raisons de le connaître et de l'exalter, mais aussi d'apprendre ce qu'ils en ont fait lorsqu'ils ont quitté l'Espagne. Ces textes permettront donc une réévaluation sérieuse. En paraphrasant Valéry, nous pouvons dire que la culture est chose fragile, sinon mortelle. Il appartient au peuple de la mémoire de la préserver, non pour l'affirmer dans un défi stérile et autistique, mais pour la proposer au monde qui s'enrichit des différences, à condition qu'elles s'enracinent dans l'universel.

Message de Sepharad '92

Mauricio Hatchwell Toledano
Président de l'International Jewish Committee Sepharad '92

1492 est la date d'un événement qui a marqué profondément et à tout jamais l'avenir de l'Espagne, qui prenait la tragique décision d'expulser ses Juifs, affaiblissant les assises de la monarchie espagnole au début même de sa carrière impériale.

Pour les Juifs espagnols – et paraphrasant Elske Lasker-Schuler, la grande poétesse juive allemande –, le monde était, le jour du grand exode, rempli de lamentations comme si Dieu était mort, car pour eux, *Sefarad,* l'Espagne, n'était pas un exil mais une patrie. Très rarement, pour ne pas dire jamais, une communauté juive n'avait atteint tant de splendeur, tant de gloire et pendant si longtemps – presque cinq cents ans.

L'École des traducteurs de Tolède, berceau de la langue espagnole moderne, est un exemple éminent de cet âge d'or, une heureuse période où les chercheurs, fidèles des trois religions monothéistes, les fils du même Dieu, œuvraient de concert – cas unique et exceptionnel dans l'histoire – pour apporter au monde un peu plus de lumière, un peu plus d'espérance dans un cadre de tolérance. Le fondement de cette coexistence pacifique que nous avons vécue en *Sefarad* fut la reconnaissance du droit à la différence. Ce fut rendu possible par l'existence pour chacune des trois religions d'une vision universaliste qui s'harmonisait parfaitement avec son message spécifique.

1992 marque donc le cinquième centenaire de la brusque interruption d'une période dont nous sommes nostalgiques. Les éminentes voix de l'âge d'or du judaïsme espagnol furent réduites au silence par le massacre et l'exil. Dispersés à travers l'Europe et le monde entier, les Juifs séfarades emportèrent avec eux leur culture juive et espagnole et enrichirent, grâce à leur savoir millénaire, leurs connaissances et leur talent, l'Italie, le Maroc, l'Empire ottoman, la Hollande... et même les Amériques.

Le Comité international juif Sepharad '92, qui a participé moralement et financièrement à ce livre, désire donner une version pondérée de l'histoire et en particulier de notre propre histoire. 1992 ne doit pas représenter seulement le souvenir légitime de la tragédie que nous avons subie, mais également l'occasion d'informer et d'aider le monde entier. L'aider tout d'abord à connaître et à étudier l'histoire de nos ancêtres en Espagne, qui non seulement furent victimes de l'intolérance, mais aussi furent enterrés une deuxième fois par l'oubli de l'histoire. Ensuite rappeler au monde juif et non juif ce que nous tenons pour acquis mais qui malheureusement doit être répété constamment : la contribution juive à la civilisation occidentale à travers notre héritage culturel séfarade. Enfin, diffuser le message des siècles passés, un message de tolérance mutuelle comme la forme de civilisation la plus désirable pour l'humanité et comme source de progrès pour l'avenir des nations.

Le judaïsme dans l'Espagne contemporaine

Le retour des Juifs en Espagne se produit au début du XXe siècle. Lentement d'abord, ils reviennent en *Sefarad* dès 1933, poussés par les bouleversements tragiques qui s'annoncent déjà en Europe. Une des conséquences de la shoah a été l'installation en Espagne de milliers de rescapés. Plus tard, les événements d'Afrique du Nord conduisent des centaines de familles juives vers les côtes espagnoles. C'est ainsi que la communauté juive d'Espagne, qui compte aujourd'hui environ 20 000 âmes, regroupe des Juifs de diverses origines autour de quinze synagogues où *ashkenazim* et *sefardim* prient ensemble. La communauté juive jouit d'un statut juridique garanti par la constitution de 1979 et bénéficie de la loi sur le droit civil à la liberté religieuse. Les communautés de Barcelone et de Madrid se distinguent par leur importance numérique et comptent chacune une école juive qui instruit plus de 200 élèves. Divers mouvements rassemblent la jeunesse, et les principales organisations juives du monde sont représentées au sein de la communauté qui, à son tour, est affiliée aux grandes institutions du judaïsme mondial.

La commémoration du cinquième centenaire de l'expulsion des Juifs d'Espagne a fait éclore une série d'activités culturelles et artistiques dans le cadre d'un programme développé et coordonné par le comité international Sepharad '92. Ce comité a réussi à éveiller

l'intérêt du gouvernement espagnol pour la réalisation de projets communs destinés à mettre en valeur l'apport juif à l'Europe, ainsi que la contribution à la coexistence pendant des siècles, sur le sol espagnol, de trois communautés : juive, chrétienne et musulmane. L'établissement, le 17 janvier 1986, de relations diplomatiques entre l'Espagne et l'État d'Israël a contribué à raffermir les liens entre le peuple juif et la nouvelle *Sefarad*, liens qui sont souvent rappelés par Sa Majesté le roi d'Espagne Juan Carlos Ier et les membres du gouvernement, ainsi que par les grandes figures du monde académique et culturel dans leurs discours officiels et leurs conversations privées. Toutes ces personnalités sont sensibles à l'apport que représentent la culture et l'histoire juives. Ce passé, le Comité international juif Sepharad '92 se propose de le faire connaître au monde. Il méritait donc d'être présenté et étudié dans l'ouvrage que dirige le professeur Henry Méchoulan, car il n'y a pas de futur sans mémoire et, comme l'a dit le Baal Shem Tov, « l'oubli mène à l'exil tandis que le souvenir est le secret de la rédemption ».

Message de Séfarad 92 – France

René-Samuel Sirat
Grand Rabbin et
président de Séfarad 92

Le présent ouvrage vient à son heure. Il est destiné à un public que passionnera un attachement religieux et culturel indéfectible, à notre connaissance sans exemple dans l'histoire. Composé de contributions dues à la plume d'éminents spécialistes sous la direction du professeur Henry Méchoulan, ce livre décrit la situation économique, sociale et culturelle des Juifs de *Sefarad* à la veille de l'expulsion, puis la nouvelle diaspora des « dispersés d'Israël » comme ils se désignaient eux-mêmes.

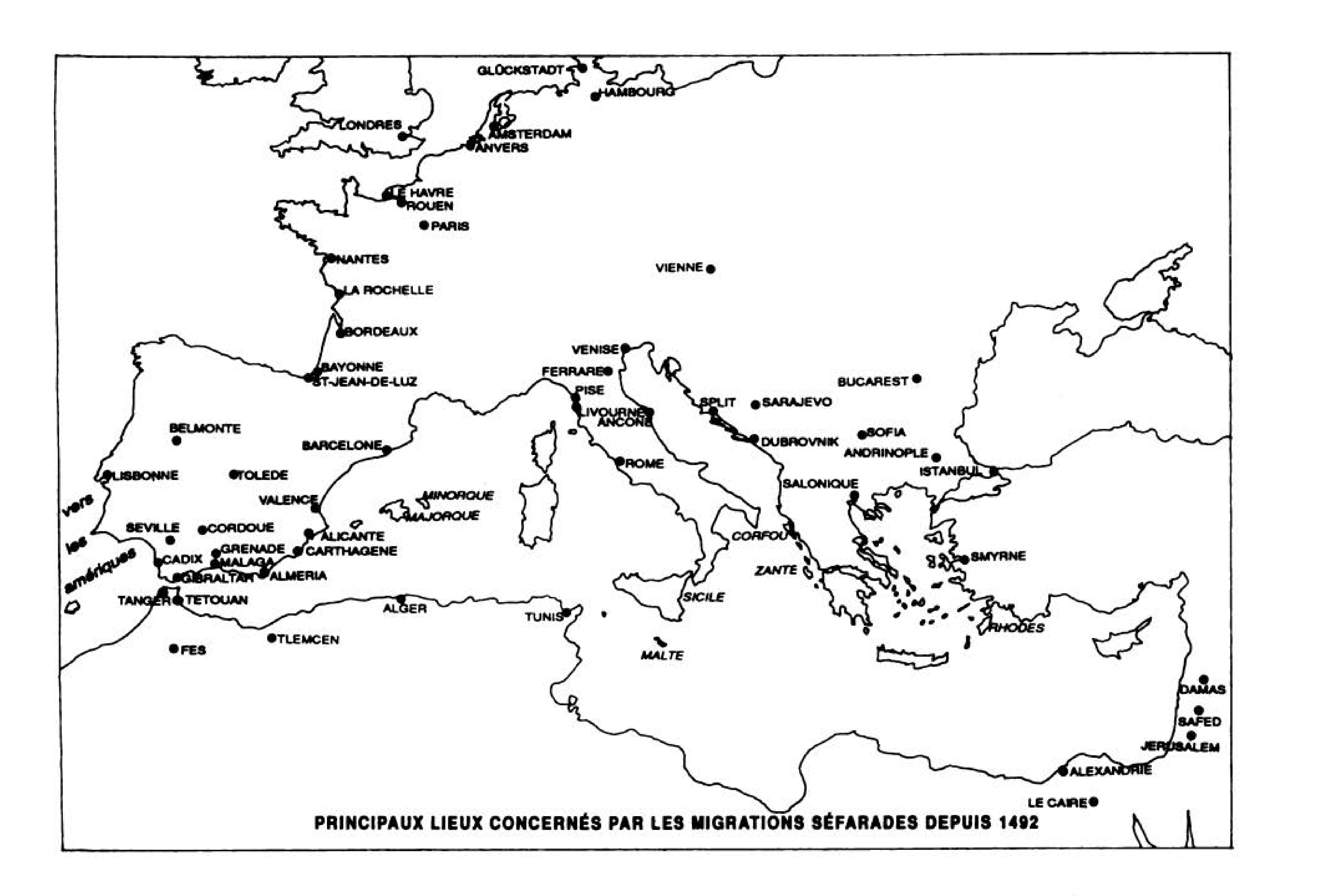
Ces Juifs s'installèrent au Portugal, plus ou moins clandestinement en France – où l'expulsion des Juifs avait précédé d'un siècle celle d'Espagne –, au Maroc, en Italie, aux Pays-Bas – qui virent refleurir dans la liberté et la tolérance la « Nation juive portugaise » –, et plus tard en Angleterre. Dans l'Empire ottoman – et tout particulièrement à Istanbul et en Terre Sainte –, au moment de l'expulsion, le sultan sut accueillir ces exilés dont on ne voulait guère ailleurs parce qu'ils entendaient perpétuer la tradition de leurs pères.

Fidélité sans exemple : durant des générations, des familles juives ont gardé pieusement la clé de leur maison de Séville, de Cordoue ou de Tolède... Plus encore, le castillan est resté la langue maternelle de générations de Juifs espagnols et cela jusqu'à la dernière guerre qui a vu disparaître la quasi-totalité des descendants de *Sefarad* dans les chambres à gaz et les fours crématoires d'Auschwitz. Salonique était une ville où Juifs et non-Juifs parlaient le judéo-espagnol, comme à Istanbul, à Jérusalem, à Tétouan ou à Sofia. La nostalgie de l'Espagne est restée vivace dans le cœur des Judéo-Espagnols malgré toutes les raisons qu'ils avaient de rejeter cette « mère » si cruelle à leur égard.

En 1990, lorsque le prince des Asturies a remis aux représentants de la Fédération séphardite mondiale et au comité Sepharad '92 le

prix Concordia, reconnaissant combien la conduite de ses ancêtres les Rois Catholiques avait été condamnable, nous avons tous partagé l'intense émotion du *haham* Salomon Gaon qui éclata en sanglots lorsqu'il commença son allocution par « España, España... »

Au XIVe siècle, en Espagne, Pierre le Cruel avait fait battre une médaille portant l'inscription : « Quatorzième roi des trois religions ». L'Espagne retrouve, après cinq cents ans, sa vocation.



PRINCIPAUX LIEUX CONCERNÉS PAR LES MIGRATIONS SÉFARADES DEPUIS 1492

I. EUROPE

Espagne

La société juive et *l'aljama* *
à l'époque de l'expulsion

José Luis Lacave
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Dans les décennies précédant l'expulsion, la société juive présentait en Espagne quelques différences par rapport à ce qu'elle avait été dans les siècles passés; mais dans le royaume de Castille, elle continuait à présenter pour l'essentiel les mêmes caractéristiques. Les terribles événements de 1391 et la politique antijuive des monarques dans les trente années qui suivirent, avec les nombreuses conversions au christianisme qu'elle avait entraînées, avaient donné lieu à des changements notables. Mais après la première moitié du XVe siècle réapparurent en Castille, où résidaient la majorité des Juifs, les traits distinctifs de la société juive des époques antérieures.

Une des transformations les plus importantes fut l'abandon des grandes villes par les Juifs et leur installation dans de petites agglomérations et des hameaux. Les dernières années du XIVe siècle et le début du XVe avaient vu se transformer profondément la carte de la répartition de la population juive. A l'exception de Saragosse et de Tudela, toutes les grandes juiveries d'antan avaient disparu. Certaines, comme à Barcelone et à Valence – et à Majorque en 1432 – étaient vides de leurs Juifs depuis 1391 ; d'autres, à Tolède, Burgos ou Séville, s'étaient largement dépeuplées, et les quartiers juifs s'étaient considérablement réduits. Il n'existait plus de communauté qui pût servir de modèle à la vie sociale et spirituelle, comme cela avait été le cas auparavant avec celle de Tolède. De plus, en Castille et en Aragon – pour la partie strictement aragonaise –, les Juifs étaient disséminés à travers une multitude de localités et de hameaux. Il ne restait que quelques juiveries de plus de cent familles, et celles où la population était plus nombreuse s'étaient installées dans des villages insignifiants, comme Maqueda dans la région de

* L'*aljama* est non seulement le lieu où se regroupent les Juifs, mais le terme désigne encore l'ensemble des institutions sociales religieuses et judiciaires qui les gouvernent.

Tolède. Ce choix procurait aux *aljamas* et aux Juifs une vie bien plus tranquille et plus « sûre », mais aussi plus modeste et avec une influence politique réduite à la cour.

La plupart des Juifs étaient artisans, petits boutiquiers ou prêteurs. Parmi les professions les plus répandues étaient celles qui concernaient les peaux, les draps, les tissus et les bijoux. La tannerie était dans de nombreux endroits une profession typiquement juive, et l'on trouvait parmi les Juifs de nombreux fourreurs, des tailleurs, des tisserands, des cordonniers, des teinturiers, des bourreliers, ainsi que des joailliers, des bijoutiers et des orfèvres. Il y avait également des spécialistes de peausseries fines, destinées aux gants par exemple, ou à la reliure. Certains documents mentionnent parfois des Juifs exerçant le métier de potier, de forgeron, de menuisier et même de maçon. En revanche, des activités qui autrefois avaient été typiquement juives, comme apothicaire ou marchand d'épices, avaient pratiquement disparu en raison d'interdits multiples et répétés.

Pour ce qui est du commerce, le plus souvent les Juifs tenaient de petites boutiques où l'on trouvait toutes sortes de marchandises, en général liées au textile, surtout des draps et des toiles, et aussi, très souvent, à l'alimentation. Certains commerçants étaient puissants, négociant sur une grande échelle, mais la plupart s'occupaient de vente au détail. Parfois se formaient des compagnies de commerce international, transportant et vendant, par exemple, en Navarre le poisson de la mer Cantabrique et important en Castille les draps des Flandres.

Le métier de prêteur sur gages apparaît bien plus fréquemment sur les documents du XVe siècle que sur ceux des siècles précédents. Les lois du début du siècle, qui avaient interdit certaines professions aux Juifs, avaient sans doute incité nombre d'entre eux à se tourner vers cette activité. Le prêt à intérêt était très mal vu chez les chrétiens, et les tentatives pour y faire obstacle, voire le supprimer, furent fréquentes, mais les nécessités finissaient toujours par l'imposer car le crédit était bien souvent indispensable, surtout dans l'agriculture. D'autre part, les rois et les seigneurs avaient tout intérêt à protéger leurs prêteurs juifs, sinon leurs possibilités de s'acquitter des impôts auraient pu diminuer. Il ne fait aucun doute que le prêt à intérêt était un métier à haut risque parce que, bien souvent, il était difficile de percevoir les intérêts et d'obtenir la restitution du capital, mais les intérêts étaient très élevés et, en général, cela marchait bien. Quelques grands prêteurs manipulaient

de fortes sommes, mais la majorité d'entre eux, qui s'affairait dans des villes de moyenne ou petite importance, consentait des prêts peu conséquents. Les Juifs exerçaient fréquemment le métier de prêteur en même temps qu'un commerce ou une autre activité, soit parce qu'ils considéraient le prêt comme une activité économique annexe, soit parce que les hauts risques qui y étaient attachés leur faisaient rechercher une autre source de revenus.

Contrairement à ce qui se passait pour les prêteurs sur gages, le nombre de Juifs collecteurs d'impôts était probablement inférieur à celui des siècles précédents. Toutefois, en Castille, la plupart des villes avaient un petit nombre de Juifs qui s'occupaient d'affermage et de perception des impôts royaux et municipaux. On trouvait fréquemment des Juifs percepteurs de l'impôt sur le sel, des taxes d'octroi, des taxes portuaires, etc. Et, semblablement, dans les seigneuries, les Juifs étaient souvent administrateurs des revenus du seigneur.

Même s'ils étaient moins nombreux qu'auparavant, on peut parler d'un réseau de percepteurs juifs d'impôts qui s'étendait dans tout le royaume de Castille au cours des dernières décennies précédant l'expulsion. A leur tête se trouvait un receveur principal qui, grâce à cette fonction, parvenait à occuper une situation politique influente et à faire partie de l'entourage de la maison du roi. Sous le règne des Rois Catholiques, on peut citer dans cette fonction Abraham Senior et son gendre Rabbi Meir Melamed.

La médecine continuait à être une profession typiquement juive. Dans presque toutes les juiveries, on trouvait un médecin, et dans bien des villes des médecins juifs étaient appointés par la municipalité pour s'occuper des habitants. Ceux qui parvenaient à une certaine notoriété passaient au service des nobles, des évêques ou de la cour royale.

Bien évidemment, dans toutes les juiveries suffisamment importantes, on trouvait des rabbins et des serviteurs du culte dont l'entretien était à la charge des *aljamas*. De même étaient présents les bouchers, les abatteurs rituels et les commerçants. Elles avaient également leurs intellectuels et leurs savants versés dans la Torah qui se consacraient exclusivement à l'étude de la Loi.

Dans bien des villes et des villages, et plus particulièrement dans les agglomérations de petite taille ou de peu d'importance, on trouvait des Juifs propriétaires terriens; ils avaient surtout des vignobles mais aussi des bois, des prés, des vergers et des champs. Les plus

fortunés arrivaient à réunir d'importants lots de terres, mais pour la plupart, la possession d'une vigne ou d'un potager servait à la consommation familiale et leur permettait de s'alimenter selon les lois juives. Dans chaque juiverie d'une certaine taille, on trouvait des gens aisés et même très fortunés. Il en était toujours un pour se distinguer par sa richesse, son influence à la cour, sa culture et ses manières élégantes, et donner ainsi un certain éclat à son *aljama*, mais l'immense majorité vivait simplement de son travail. Il y avait aussi des pauvres qu'il fallait assister, et parmi eux, des veuves et des orphelins.

Du fait des conversions de la fin du XIV[e] siècle et du début du XV[e], la vieille « aristocratie » s'était considérablement réduite dans les communautés. C'est parmi ces illustres familles que la conversion fut acceptée avec le moins de réserves. Mais au cours de la seconde moitié du XV[e] siècle, d'autres riches personnages et d'autres intellectuels parvinrent à reconstituer une nouvelle « aristocratie » puissante dont l'influence s'exerçait dans leurs *aljamas* et même au-delà. Au sein de quelques grandes juiveries, comme à Tudela par exemple, les familles qui constituaient cette aristocratie formaient, d'une certaine manière, une société fermée. Elles ne se fréquentaient pratiquement qu'entre elles, entre elles se mariaient, nouaient des relations d'affaires, voisinaient... Comme ceux qui se distinguaient par leur culture juive et leur savoir rabbinique sortaient également de ses rangs, c'étaient presque toujours ces « aristocrates » qui dirigeaient la vie de la juiverie et qui occupaient les postes les plus importants de l'*aljama*. De manière générale, les autres Juifs acceptaient ce système parce que non seulement ceux qui étaient issus de ces familles étaient capables d'interpréter leurs propres lois, mais encore, par leur éducation et leur culture, ils pouvaient les défendre à la cour lorsqu'un problème surgissait entre Juifs et chrétiens.

En Aragon, à la différence de la Castille, les Juifs avaient perdu toute possibilité d'influence politique au profit des nouveaux chrétiens. Dans ce royaume, les juiveries les plus importantes continuaient à fonctionner selon le système des trois « mains » : la « main principale » ou les « plus grands », qui payaient le plus d'impôts et qui étaient puissants sur les plans économique et social ; la « main moyenne », les intermédaires, formée de ceux que nous appellerions la classe moyenne ; et les « petits », les plus pauvres. Bien qu'avec moins d'intensité qu'auparavant, dans ces dernières décennies, les luttes pour le pouvoir s'étaient à nouveau déchaînées dans l'*aljama*

entre les diverses « mains ». Ce système entraînait des situations paradoxales; ainsi, il permettait dans certaines communautés, à quelqu'un qui n'avait aucune connaissance en matière de loi, d'exercer la charge de juge.

A l'exception de la Catalogne, dans la couronne d'Aragon, une des caractéristiques marquantes de la société juive des royaumes chrétiens avait toujours été son arabisation. Dans la seconde moitié du XV[e] siècle, elle s'était quelque peu estompée, mais on trouvait encore des noms de famille arabisants, et la tradition culturelle des grandes juiveries de l'époque des roitelets qui se partagèrent l'Espagne arabe après la désagrégation du royaume de Cordoue continuait à peser d'un grand poids. Le modèle social, dans ses grandes lignes, était l'héritier de celui qui avait prévalu durant cette période. Nombreux étaient ceux qui s'enorgueillissaient d'avoir une famille originaire de Lucena ou de Grenade, par exemple, ou qui se vantaient d'un titre honorifique d'origine andalouse.

Les Juifs espagnols continuaient à attacher énormément d'importance à tout ce qui touchait à la famille, au mariage et à l'héritage. Dans les *taqqanot*, les ordonnances qui régissaient la vie de la communauté, de larges chapitres étaient consacrés à ces thèmes. Qui héritait, que devenait la dot de l'épouse, quels étaient les termes du divorce, telles étaient entre autres les questions qui s'y trouvaient évoquées. Les fréquentes conversions avaient introduit un élément nouveau dans les relations familiales et même dans les relations sociales au sein de la juiverie. La brillante carrière de certains convertis et l'ascension économique de nombre d'entre eux pouvaient constituer un attrait irrésistible pour les Juifs les plus fragiles, surtout parmi les jeunes. La crainte de la conversion d'un fils, du mari ou de tout autre parent était constante et on en trouve l'expression dans certaines clauses nouvelles qui apparaissent dans les documents contractuels, les baux, les droits de l'*aljama* et les testaments. Dans la répartition des impôts, on prévoyait aussi le cas de celui qui se faisait chrétien pour y échapper.

En Aragon, en Navarre, et quelquefois en Castille, les Juifs possédaient aussi leurs sociétés, qui portaient le nom de confréries. A l'imitation des corporations chrétiennes, certaines avaient un caractère professionnel : la confrérie des tailleurs, des cordonniers, des bijoutiers, etc.; d'autres étaient des associations caritatives typiquement juives : *'ose 'hesed, rodfé sedeq, malbisé arumim*, chargées de visiter les malades, de doter les orphelines, ou encore d'enterrer

les défunts qui recevaient le nom hébreu de *gabbarim*, en castillan de l'époque *cavafuesas*.

Les Juifs continuaient à être une propriété personnelle du monarque, propriété qu'il pouvait céder à un noble à l'intérieur d'un territoire déterminé. Toutefois les municipalités chrétiennes essayaient d'intervenir toujours davantage dans la vie des Juifs, en s'efforçant par exemple de leur imposer le site du quartier juif, ou de mettre des obstacles à leur accès au marché de la ville. Les communautés juives constituaient toujours une entité juridique et politique séparée et indépendante de la municipalité dans les villes où ils résidaient.

On l'a vu, l'institution juridique qui rassemblait tous les Juifs d'un lieu et régissait leur vie s'appelait *aljama*; c'était l'équivalent de la municipalité pour les chrétiens. Toutes les juiveries n'étaient pas des *aljamas*. Pour être réputée *aljama*, il fallait posséder toutes les institutions publiques requises par le droit rabbinique : synagogue, *mikvé*, boucherie, etc.; et, de plus, le roi devait conférer ce statut aux Juifs d'une localité. L'*aljama* élaborait ses propres *taqqanot*, naturellement fondées sur les lois rabbiniques, lesquelles, une fois approuvées publiquement à la synagogue et avalisées par le roi, servaient alors de code civil et pénal intérieur pour la juiverie. Et, bien que les *aljamas* eussent perdu partiellement les pouvoirs qui les avaient distinguées des autres communautés juives de la diaspora, le *beth din* (tribunal rabbinique) pouvait encore, par exemple, juger les différends entre Juifs – naturellement selon les lois rabbiniques et les ordonnances de sa communauté – sans aucune intervention chrétienne. L'*aljama*, comme institution, veillait à l'exécution de ses ordonnances, et au respect de la loi et de la coutume juives dans la vie quotidienne de ses membres. Ainsi, elle surveillait tout particulièrement le respect du shabbat et la vente d'une viande conforme aux exigences de la loi. Tous ceux qui transgressaient un précepte étaient punis, comme étaient châtiés tous ceux qui se querellaient ou attentaient à la morale. Les responsables de l'*aljama*, assistés par les rabbins, punissaient les coupables en fonction de leurs délits. Pour les plus légers, ils fixaient une amende; pour des cas plus sérieux, la peine était l'admonestation publique; pour les fautes très graves, ils prononçaient le *herem* qui entraînait un isolement total sur le plan social. L'*aljama* prenait également en charge les rabbins et les serviteurs de la synagogue, ainsi que les institutions communales telles l'éducation des enfants et la bienfaisance publique. A

cet effet, elle percevait ses propres impôts, généralement indirects, sur la vente de la viande et du vin, mais également à d'autres occasions comme les mariages et les voyages.

En Espagne, les communautés juives étaient indépendantes et autonomes les unes par rapport aux autres, ce qui pouvait entraîner des différences dans leur gouvernement. En règle générale, les dirigeants étaient élus pour un an, selon un système direct ou indirect. La charge principale était celle de adelantado; dans chaque *aljama*, il y en avait habituellement deux ou trois qui constituaient d'une certaine façon le pouvoir exécutif. Ensuite venaient les juges, au nombre de trois, qui se réunissaient en tribunal pour rendre la justice. Il y avait en outre des trésoriers, le plus souvent un, des taxateurs d'impôts qui établissaient ce que chacun devait payer en fonction de sa fortune, des répartiteurs de la charité publique, des écrivains et des notaires chargés de rédiger les documents selon la formulation rabbinique et de les consigner dans le livre des actes. Bien souvent l'*adelantado* cumulait plusieurs fonctions.

Nous avons dit que les communautés juives étaient autonomes et indépendantes les unes des autres; cependant, en Castille, à partir de 1432, s'était établie une sorte de fédération de toutes les *aljamas* du royaume. Cette année-là se réunirent à Valladolid les délégués des *aljamas* et les rabbins, sous la présidence du « rab de la cour », don Abraham Benveniste, afin de réviser leurs institutions. A cette occasion ils rédigèrent des ordonnances écrites en caractères hébraïques, destinées à toutes les juiveries, dans une langue faite d'un mélange d'hébreu et de castillan. A partir de cette époque, ces ordonnances constituèrent toujours la référence première pour le règlement de chaque juiverie.

La charge de « rab de la cour » que nous venons de mentionner conférait également à son détenteur une autorité sur tous les Juifs du royaume. Cette charge n'émanait pas des communautés : c'était un fonctionnaire royal nommé par le roi et jouissant de sa confiance. Les rois avaient l'habitude de nommer à ce poste le receveur général des impôts et, dans les dernières années, on avait donné par exemple à don Abraham Senior le titre de « rab, juge principal et répartiteur des impôts des Juifs », ce qui définissait bien ses fonctions premières, car il servait de juge d'appel pour tous les Juifs du royaume, et fixait l'impôt que chaque juiverie devait verser au trésor royal. Par extension, il se chargeait également de superviser toute la vie juive, l'administration des *aljamas*, leurs finances, etc.

Dans de nombreuses villes, lors des décennies précédant l'expulsion, le quartier juif était toujours implanté au même endroit. A Soria ou à Tudela, par exemple, les Juifs continuaient à vivre dans le château fort et à Tolède dans leur vaste quartier bien que, désormais, bon nombre de maisons fussent occupées par des chrétiens en raison du dépeuplement. Toutefois, dans les dernières années, très souvent on obligea les Juifs à se déplacer dans les quartiers périphériques. Jusque-là, le quartier avait toujours été situé dans une zone « sûre », accolé aux murailles ou à la forteresse; il se composait en général d'une rue principale, « la grand-rue de la juiverie », et d'une « place de la juiverie » autour desquelles se groupaient, selon la taille de la communauté, un nombre plus ou moins grand de rues généralement étroites et de ruelles en cul-de-sac. Pour ce qui est de leur aspect extérieur, les maisons étaient modestes, même celles des riches, mais, en règle générale, elles ressemblaient aux maisons ordinaires de la ville. Bien évidemment, dans les juiveries qui étaient des *aljamas*, le quartier comportait, comme on l'a dit, une synagogue, un *mikve* et l'ensemble des institutions communautaires. Le cimetière se trouvait habituellement sur une petite éminence à proximité de la ville ou près d'une rivière, mais toujours extra-muros.

Les relations entre la communauté des Juifs et le monde chrétien à cette époque étaient très difficiles. A cela il fallait ajouter l'élément complexe que constituait le problème des convertis parmi lesquels beaucoup restaient juifs de cœur tandis que chez d'autres s'éveillait un extraordinaire zèle chrétien et antijuif. Toutefois, à titre individuel, les relations d'amitié étaient fréquentes entre Juifs et chrétiens, surtout dans les petites villes, et cela se comprend d'autant plus aisément que dans certaines localités les Juifs représentaient 10 % à 15 % de la population. Dans de petites agglomérations de 1 500 à 2 000 habitants, on trouvait jusqu'à 200 Juifs.

Cette société juive dont nous venons de décrire brièvement les caractéristiques et les institutions disparut en Espagne avec l'expulsion de 1492 – en Navarre en 1498 – mais elle survécut par la suite dans les communautés séfarades d'Afrique du Nord et dans l'Empire ottoman.

Le judaïsme espagnol avant l'exil

Carlos Carrete Parrondo
Professeur à l'université de Salamanque

Les chocs religieux et sociaux dont avaient eu à souffrir la plupart des *aljamas* et des juiveries espagnoles à la suite des tragiques événements de 1391, et tout particulièrement les très nombreuses conversions hâtives au christianisme, pesèrent lourdement sur la vie sociale des communautés juives déjà décimées. Ce fut certainement l'époque de la décadence et le déclin de l'antique splendeur qu'avaient connus les siècles passés, .d'autant que le groupe social des convertis contribua peu – bien évidemment – à maintenir la culture millénaire de la diaspora occidentale. Des mystiques, des poètes, mais également des prédicateurs et des exégètes maintinrent la flamme fragile du flambeau religieux face à un averroïsme menaçant qui s'était diffusé dans les communautés juives. Il convient toutefois de fournir quelques précisions pour apprécier à leur juste valeur l'origine et les conséquences des persécutions de 1391.

Les persécutions de 1391

L'origine de ces persécutions fut exclusivement populaire; le peuple inculte, qu'une conjoncture économique défavorable écrasait, avait besoin, par quelque moyen que ce fût, même le plus barbare, de récupérer les titres de créance détenus par les Juifs et qui leur donnaient tant de souci. L'Église, en tant qu'institution, ne suscita pas les violences même si quelques religieux exaltés furent à l'origine des excès commis par les chrétiens. A cela il faut ajouter qu'à Séville, le siège de l'archevéché où se produisirent les premiers troubles était vacant, et que le roi de Castille était mineur.

L'expression hébraïque *we-lo' yimmalet mi-se-hu* (« et personne n'en réchappa ») est un stéréotype d'origine biblique employé avec insistance par les chroniqueurs et poètes juifs qui, plus tard, firent la

relation des événements. Il ne faut pas entendre cette expression de façon littérale, car elle fait penser à des tueries généralisées et systématiques dont la conséquence aurait été l'extermination de la population juive des anciens royaumes de León, de Castille, d'Aragon et de Catalogne. La vérité est bien différente; elle fait apparaître les très nombreuses conversions au christianisme, forcées dans la plupart des cas, pour échapper à une situation incontrôlée et anarchique.

Ce mouvement antijuif ne toucha pas, on s'en doute, toutes les communautés juives établies en *Sefarad*, et il épargna tout spécialement celles qui étaient situées à l'intérieur des limites territoriales du royaume de Castille et de León, au nord de Tolède. Les communautés les plus touchées furent celles d'Andalousie, du Levant, des îles Baléares, de Catalogne et, en Castille, les modestes communautés établies à Cuenca et à Madrid. Il ne fait aucun doute que ces tragiques événements ébranlèrent presque toutes les communautés des *aljamas* et des juiveries espagnoles, mais n'entraînèrent pas leur complète disparition. La conséquence première de ces violences fut l'apparition d'un contingent massif de nouveaux chrétiens mal assimilés en raison de leur conversion hâtive. Il sera à l'origine d'un phénomène social souvent mal compris en raison des interprétations de l'historiographie du XIX[e] siècle, quelque peu sectaire et mal documentée, qui confondait la réalité historique avec une sentimentalité outrancière.

Les Juifs espagnols, soulignons-le, furent capables de surmonter avec succès les conséquences des événements qu'ils venaient de subir : les *taqqanot* ou décisions communautaires rédigées à Valladolid en 1432 sont l'exemple certainement le plus éloquent de l'aptitude des communautés juives, certes réduites, à maîtriser la conjoncture. Elles eurent la volonté de retrouver leur ancienne prépondérance dans un contexte social qui demeurait hostile. Dans le dernier chapitre de ces décisions de Valladolid, le cinquième point nous surprend heureusement : à une époque de véritable crise sociale pour la communauté et même d'une crise d'identité, on doit au rédacteur anonyme des pages pleines de fraîcheur et de beauté, bien en avance sur son temps et qui concernent un mouvement féministe bien étrange pour son époque.

Les tristes événements de 1391 ne sont donc pas représentatifs du déclin du judaïsme castillan; en revanche, ils sont à l'origine d'une nouvelle ère aux caractéristiques bien différentes de celles

connues jusqu'alors. Comme nous l'avons dit, apparaît un élément nouveau : le problème social que constitue la présence des *conversos*. En raison des conversions précipitées et de l'absence de la plus élémentaire catéchèse vont apparaître des attitudes très variées. Les pratiques crypto-juives seront une constante dans la société castillane et les heurts entre nouveaux chrétiens et Juifs contribueront tristement à creuser le fossé qui sépare désormais les Juifs de leurs anciens coreligionnaires.

De plus, il faut signaler que cette situation détermina bien souvent la destruction du traditionnel noyau familial, car tous les membres d'une même famille n'acceptèrent pas le baptême.

Tandis que les communautés juives décimées tentaient de se réorganiser, la plupart des nouveaux chrétiens s'efforcèrent, avec une surprenante rapidité, de pénétrer la bourgeoisie constituée par les vieux chrétiens, bourgeoisie à laquelle ils donnèrent une impulsion considérable. Parmi ces nouveaux chrétiens, certains choisirent la vie monacale, surtout celle des frères hiéronymites – tout particulièrement à Lupiana, dans la province de Guadalajara, ou à Guadalupe, dans la province de Caceres – et ils participèrent au renouveau religieux de leur époque. Quant aux simples convertis, qu'ils appartinssent au monde rural ou urbain, ils étaient dépourvus d'une authentique identité; en effet, ils n'étaient pas entièrement intégrés dans leurs paroisses; ils continuaient à pratiquer les rites juifs et n'oubliaient pas la synagogue même s'ils n'y avaient plus leur place. C'est à bon droit qu'ils auraient pu se qualifier eux-mêmes de marranes puisque, selon l'ancien verbe *marrar* qui signifie « manquer de », ils sentaient qu'ils commettaient une erreur en abandonnant la religion ancestrale et manquaient de foi chrétienne.

Mais les *conversos* espagnols du XVe siècle ne cessèrent jamais d'être présents, et de manière très brillante, dans les débats parrainés par des mécènes castillans et, grâce à leurs mérites, ces *conversos* trouvèrent leur place dans les recueils de poésie qui nous sont parvenus. Sous les rois de Castille Jean II et Henri IV se détachent les figures du Madrilène Juan Alvarez Gato et du Cordouan Antón de Montoro, et elles ne constituent pas des exceptions. Ce XVe siècle sera aussi, pour des raisons multiples, celui de la polémique judéo-chrétienne. Il convient toutefois de souligner que la controverse publique entre chrétiens et Juifs, imposée par l'autorité royale, n'appartient en aucune manière au génie de Castille et de León; elle est spécifiquement catalane et aragonaise. L'époque des grandes contro-

verses (Paris, 1240; Barcelone, 1263, et même Tortosa, 1412-1414) était déjà passée mais celles-ci influencèrent les théologiens d'origine castillane; parmi les plus célèbres, Pablo de Santa María ou de Burgos, évêque de la ville, autrefois Rabbi Selomoh ha-Levi; son fils Alonso de Carthagène; le général de l'ordre des hiéronymites; le *converso* fray Alonso de Oropesa, auteur du *Lumen ad revelationem gentium*; son frère dans l'ordre, également d'origine *conversa*, fray Hernando de Talavera, confesseur de la reine Isabelle et premier archevêque de Grenade, auteur d'un traité destiné à l'intégration des nouveaux chrétiens dans une société majoritairement chrétienne, et enfin l'antipathique figure du franciscain Alonso de Espina – longtemps considéré à tort comme d'origine *conversa* –, auteur du *Fortalitium fidei*.

Nous sommes en présence d'une situation génératrice de polémiques, situation qui toutefois n'a pu concerner le peuple trop simple pour de subtils partis pris théologiques. Selon nous, le Juif espagnol, au moins celui des XIVᵉ et XVᵉ siècles, resta avant tout espagnol, fidèle aux spécificités des royaumes où il demeurait.

Dans les premières années du XVᵉ siècle, la mission prosélyte en terre castillane du dominicain de Valence Vincent Ferrier, personnage pour lequel nous n'avons aucune attirance, eut des conséquences négatives pour les communautés juives, encore troublées par les récents mouvements sociaux. On doit à la vérité que ce dominicain n'était pas antijuif mais bien plutôt, selon les critères de l'époque, un défenseur zélé de la foi catholique et qu'il déploya une activité fébrile contre les Juifs de Castille. Les résultats furent immédiats et les conversions ne se firent pas attendre, suivies par la disparition des synagogues qui furent alors consacrées généralement au culte chrétien. En conséquence apparut une nouvelle vague de *conversos* mal assimilés qui alla rejoindre les rangs du christianisme et se heurta aux nouveaux chrétiens issus des conversions imposées par les événements de 1391. Si l'on ajoute à cet état de fait la révolte des néophytes de Tolède en 1449 contre les taxations imposées par les nouveaux chrétiens, on obtiendra le panorama explosif de l'époque dans lequel trois groupes vont s'affronter : les Juifs contre les *conversos* en général; les nouveaux chrétiens de la génération de 1391 opposés maintenant à leurs plus récents coreligionnaires; et enfin les vieux chrétiens contre les néophytes issus du judaïsme. Il y a en effet de nombreuses questions qu'il faut réexaminer en détail sans se laisser aller à des affirmations souvent avancées à la légère.

L'établissement du tribunal de la Sainte Inquisition en 1482 est un fait qu'il n'est toujours pas facile d'expliquer. Des milliers de pages ont été écrites sur cette institution tant controversée et certaines sont tout simplement aberrantes. Une mise au point s'impose : les Inquisiteurs n'agirent jamais contre les Juifs, pour l'incontestable raison que ce n'était pas là leur mission ; en revanche, pendant les premières années de l'établissement du tribunal, ils poursuivirent effectivement les judaïsants et les Crypto-Juifs, les *conversos* d'origine juive et ceux d'origine musulmane dont la sincérité était également douteuse et, bien évidemment, tous les hétérodoxes catholiques. D'un point de vue géographique, l'activité inquisitoriale est parfaitement dessinée ; elle commence d'abord dans le sud de la Péninsule et se développe rapidement vers le nord. L'activité de cette institution s'étendit progressivement depuis Cordoue, Séville et Ciudad Real vers Tolède, Guadalupe, Valence, Cuenca, Sigüenza, Barcelone, Valladolid et Logroño. Il ne paraît pas souhaitable de faire nôtres les affirmations de ceux qui déclarent que l'Inquisition avait pour seul objet la mise en accusation, la condamnation ou – ce qui revient au même – la spoliation des *conversos* d'origine juive qui possédaient de nombreux biens. Cette explication est tendancieuse et difficile à démontrer. Les coupables étaient issus, même au début, de milieux sociaux très différents. Les attitudes adoptées par les Inquisiteurs furent variables selon les lieux, depuis la plus extrême intolérance en Andalousie jusqu'à une compréhension évidente dans le centre de la Castille. Les documents parlent d'eux-mêmes, et voir partout des bûchers sur lesquels se consumaient d'innocentes victimes revêtues de san-benito, ces habits d'infamie, est une attitude partisane qui ne repose sur aucun fondement. Toutefois il ne faut pas oublier la cruauté et l'extraordinaire rigueur très souvent présentes dans les multiples activités des Inquisiteurs. Pour avoir une vision réelle de la situation, il ne suffit pas de comptabiliser les procès comme le font trop souvent les historiens à partir des nombreux dossiers de l'Inquisition, mais, selon nous – et cela est aussi important –, se référer à la masse des documents inquisitoriaux qui montrent que beaucoup d'affaires n'ont pas donné lieu à un procès au sens strict du terme. L'analyse de ces documents révèle une gamme extraordinairement variée de situations sociales uniques en leur genre et de valeur inestimable pour les chercheurs ; ces vieux dossiers contiennent la plus fidèle histoire des *conversos* – et pas seulement des Crypto-Juifs – et sont les témoins du désarroi d'un

groupe social qui se débattait entre un passé qu'il regrettait et un futur incertain.

La pensée et la foi

L'état d'esprit de certains penseurs juifs d'Espagne depuis le milieu du XVe siècle, dont on a souligné le lien avec l'averroïsme, influença sans doute nombre de Juifs simples. Le postulat selon lequel l'âme individuelle est une forme qui cesse d'exister avec la mort, et l'affirmation rapportée par Rabbi Isaac Arama (*ca* 1420-1494) que « les idées et les croyances sont issues de la seule nature humaine et qu'elles sont de ce fait nécessaires », peuvent donner une idée du danger qui menaçait les communautés juives de la Péninsule. Celui-ci laissait entrevoir une prochaine destruction de l'unité religieuse et nationale conservée comme un trésor durant tant de siècles d'exil, car ces affirmations sapaient la croyance en l'existence d'un Dieu créateur, providentiel, qui rémunère et châtie l'âme de chaque homme après la mort en fonction de sa conduite terrestre. Il faut rapprocher cette néfaste influence d'origine aristotélicienne avec le développement de la pensée philosophique qui toucha de nombreux *conversos* à cette époque. On en arriva à une extrémité telle que certains mettaient en doute l'existence d'une vie après la mort et le dicton suivant devint proverbial – les procès inquisitoriaux en constituent une preuve matérielle : « Dans ce monde ne me vois pas gâcher ma vie, car dans l'autre tu ne me verras pas souffrir. » Rabbi Isaac Arama écrivait avec amertume que les écrits des rationalistes « ont été pour nous une entrave et un péché qui ont constitué un obstacle à la rédemption; dans la mesure où ceux qui les ont écoutés ont admis que tout dépendait du destin et non des bonnes œuvres ou de la divine providence, ils se sont fatigués de pratiquer le repentir qui accélère le moment de la rédemption et ont porté leurs regards vers les cieux, mettant leur confiance dans les seuls astres ».

La pensée du rabbin de Huesca Abraham Bivach, auteur du *Derek ha-'emunah* (« Le sentier de la foi ») doit être interprétée comme la conséquence des différents mouvements messianiques apparus dans la Péninsule ibérique durant la seconde moitié du XVe siècle. Cet ouvrage, qui utilise aussi bien la tradition philosophique judéo-arabe que la scolastique chrétienne, a une double finalité : fortifier les

sentiments religieux des infortunées *aljamas* et offrir aux *conversos* convertis à la hâte la possibilité de maintenir leur ancienne religion. Ce rabbin, commentant Nombres, 10, 31, écrit avec enthousiasme : « N'abandonne pas ton ancienne foi et ta perfection grâce à laquelle on peut obtenir la perfection et le bien... C'est parce que nous avons été fidèles à notre foi que nous avons campé dans le désert, et si nous n'avions pas mis notre espérance dans cette vérité et cette perfection, comment aurions-nous pu supporter tant de duretés et de malheurs? » Dans les moments de crise que le peuple juif connut sur les terres de *Sefarad* apparut toujours, comme à cette époque, la voix respectée du poète, du philosophe ou du mystique pour rappeler au peuple son élection et pour l'aider à surmonter les adversités.

L'expulsion

Selon nous, l'année 1492 doit être considérée pour le judaïsme espagnol comme un épisode triste, mais un simple épisode. En déclarant cela, nous savons bien que nous allons encourir l'antipathie, voire l'inimitié de bien des lecteurs, mais cette affirmation n'est pas faite à la légère. A la vérité, cette date, éminemment représentative, n'est pas fondamentale pour la merveilleuse histoire du judaïsme espagnol, même si elle est sans doute aucun inoubliable et déterminante. Si l'on accepte de faire l'effort d'analyser le fait sans passion, il faut admettre que l'édit d'expulsion fut une réalité célébrée par ceux qui ne disposaient pas d'arguments plus solides que la seule improvisation. Nous allons essayer de nous expliquer. Pour les vieux chrétiens qui constituaient le noyau de la monarchie d'Isabelle et de Ferdinand, les premiers moments de la Renaissance constituaient une nouveauté difficilement assimilable. La bourgeoisie était largement influencée par les nouveaux chrétiens issus des générations antérieures et pour qui les Juifs constituaient un groupe social difficile à tolérer. De plus, les personnalités les plus marquantes de la communauté juive elle-même étaient plus soucieuses de leur participation aux intérêts de la cour que de leurs responsabilités envers leur peuple. Deux personnalités bien connues illustrent la radicale opposition entre les deux attitudes, d'une part Rabbi Abraham Senior – qui devint Fernán Pérez Coronel – et son clan familial, si antipathiques, et d'autre part la célèbre famille

aristocratique des Abravanel. Tandis que les premiers s'approchèrent des fonts baptismaux avec pompe et ostentation dans le monastère hiéronymite de Guadalupe le 15 mai 1492, les seconds choisirent l'amer mais digne chemin de l'exil.

Mais, une fois de plus, surgissent de nombreuses questions : quel fut le mobile réel qui détermina ceux que l'on nomme les Rois Catholiques à signer l'édit d'expulsion? Pourquoi trois mois s'écoulèrent-ils entre sa signature et sa diffusion publique, et que se passa-t-il pendant cet intervalle de temps? En dépit de tout ce qui a été écrit sur ce sujet, nous en sommes réduits aux hypothèses, faute d'avoir encore découvert une documentation définitive.

On comprend la profonde amertume que reflète l'œuvre du poète Selomoh de Piera lorsqu'il écrit : « Il ne nous reste rien, ni même un héritage comme consolation. Seule nous reste la célébration de l'admirable courage des morts et des exilés victimes de la furie de l'oppresseur. La grandeur de notre foi a subjugué; elle a soumis les jeunes d'Israël. Les jours anciens n'ont pas duré. Heureux les victimes du glaive, les martyrs de Dieu. Mais ce fut le jour que nous avons espéré et auquel nous avons pensé, un jour de paix, quand un homme peut assumer la mort des justes devant sa porte, sans tomber aux mains d'étrangers, sans changer de Dieu ou apostasier, alors qu'il vivait heureux sur sa terre. »

Ne nous étendons pas sur l'estimation du nombre de ceux qui restèrent et de ceux qui s'en furent, mais soulignons que ceux qui partirent ne coupèrent pas le lien avec leurs racines juives espagnoles. Les fonds conservés dans les archives générales de Simancas sont éloquents à cet égard. Ils nous apprennent qu'à partir de septembre 1492 apparaissent de nombreux cas d'anciens exilés de Castille qui, après s'être convertis au christianisme, retournèrent – n'oublions pas la dimension sémantique du verbe *retornar*, le vocable *tornadizo* désignant, entre autres, ceux qui avaient des origines juives – dans leurs anciennes résidences, réclamant la jouissance de leurs maisons et de leurs biens vendus au rabais, et restituant, comme cela est naturel, les sommes qu'il en avaient reçues, et le cas échéant, les plus-values qui avaient pu se produire, même en si peu de temps.

L'ensemble des documents s'oppose de façon radicale à l'historiographie traditionnelle et même aux recherches souvent peu rigoureuses de nombreux historiens contemporains et la vériable histoire des Juifs d'Espagne reste encore à écrire.

La population juive à la veille de 1492. Causes et mécanismes de l'expulsion

Luis Suárez Fernández
Professeur à l'université autonome de Madrid

Le décret du 31 mars 1492 dont le texte avait été rédigé le 20 du même mois par l'Inquisiteur général Fray Tomás de Torquemada déclarait que le judaïsme était « un crime grave et détestable » qui nuisait à la société chrétienne. On se proposait donc de le supprimer. Une fois le délai de trois mois passé, la simple profession ou la pratique de la religion juive seraient punies des peines les plus rigoureuses. Ce délai permettait aux Juifs de faire un choix : accepter le baptême et entrer ainsi dans la communauté chrétienne avec tous les avantages et les inconvénients inhérents à cette décision, ou rassembler, vendre à perte, transformer leurs biens en marchandises exportables ou en lettres de change – pour le plus grand bénéfice des banquiers italiens – et prendre le chemin de l'exil. Ceux qui étaient partis, s'ils décidaient de revenir et de se faire chrétiens, avaient le droit de récupérer leurs biens au prix qu'ils les avaient vendus. De ces dispositions nous pouvons conclure que le décret n'avait pas pour finalité l'expulsion des Juifs mais bien l'éradication du judaïsme.

En théorie les convertis s'intégraient à la société chrétienne et étaient protégés contre l'Inquisition, car le baptême équivalait à une complète « réconciliation ». En pratique, ils s'intégraient à la classe sociale des nouveaux chrétiens que la société considérait avec soupçon et mépris.

Cette situation amène à se poser deux questions : la première concerne le nombre des Juifs qui quittèrent l'Espagne et de ceux qui y demeurèrent après s'être convertis, la seconde le désir réel des Rois Catholiques de voir leurs sujets juifs se convertir. Nous manquons de renseignements pour répondre à la première, bien que nous puissions supposer, après examen de tous les procès suscités par le départ, que la majorité des Juifs choisit le dur chemin de l'exil. En revanche, les offres faites sans succès par Luis de

Sepúlveda aux Juifs de Maqueda, la pompe extraordinaire qui entoura le baptême de certains Juifs comme Abraham de Córdoba, Abraham Senior et Meyr Melamed qui occupaient des charges importantes dans la communauté séfarade et la remise de leurs dettes aux habitants du comté de Luna qui deviendraient chrétiens permettent de supposer que les Rois Catholiques préféraient éviter l'exil. Les Rois, certes, mais pas l'Inquisition qui – mis à part neuf jours de prolongation au délai imposé pour quitter le pays afin que personne ne l'accusât de rogner sur le temps accordé – ne manifesta aucune autre preuve de condescendance. Il ne paraît pas absurde d'admettre sur ce point une divergence aussi profonde : un cas de figure semblable allait se présenter au Portugal; les monarques souhaitaient voir rester leurs sujets, tandis que les Inquisiteurs préféraient leur départ.

La population juive

Nous ignorons combien de Juifs vivaient en Espagne à cette époque. Les massacres et les violences de 1391 avaient entraîné une terrible diminution de leur nombre et, bien qu'il faille admettre un ressaisissement certain des communautés, on ne retrouva jamais le niveau de prospérité des époques anciennes. Les grandes communautés de Tolède, de Burgos et de Séville, par exemple, étaient réduites à très peu de chose et, pour celles de Valence ou de Barcelone, on peut même parler de disparition complète. Aucun chercheur ne prend au sérieux les chiffres relevant de la fantaisie qui furent avancés autrefois; entre autres raisons, s'ils étaient admis, ils seraient incompatibles avec la population totale de la Péninsule ibérique à l'époque. Faute de recensements et d'estimations, nous devons recourir à d'autres documents pour approcher la réalité. Commençons par constater que Ytzhac Baer, qui reste le mieux informé sur l'histoire des Juifs d'Espagne, établit comme limite maximale 200 000 individus – c'est-à-dire 30 000 familles en Castille et 6 000 dans le royaume d'Aragon – dont 75 % auraient émigré. Ce calcul entraîne deux remarques : d'une part il se fonde sur les renseignements du chroniqueur Andrés Bernáldez – témoin d'exception puisqu'il fut le contemporain de l'événement et le seul à proposer des chiffres; d'autre part il considère que chaque famille est formée en moyenne de 5,5 personnes, chiffre que les démo-

graphes modernes ne sont aucunement disposés à admettre. Les autres chroniqueurs et historiens plus éloignés de l'événement gardent le silence. Zurita, par exemple, navigue entre deux extrêmes : parfois il avance le chiffre de 170 000 Juifs, parfois celui de 400 000.

Des historiens plus modernes, et en particulier M. A. Ladero Quesada et F. Suárez Bilbao ont tenté une approche à l'aide de documents fiscaux; tous deux s'accordent sur un chiffre bien moins important et nous devons expliquer la méthode suivie. Durant la guerre de Grenade, on exigea des Juifs une contribution spéciale; elle correspondait à celle que l'on exigeait d'autres secteurs de la population et équivalait à une monnaie d'or – un castellano – par maison. Ce mode de perception reste théorique puisque, en 1482, on recueillit 12 000 castellanos; en 1485, 18 000; en 1487, 14 000 et en 1488, 10 000 seulement. Nous ne pouvons accepter une variation si peu logique des chiffres, encore qu'on puisse admettre l'hypothèse que, à partir de 1485 – date de l'expulsion des Juifs d'Andalousie –, il y ait eu une émigration conséquente. Nous possédons des listes assez complètes sur ce que chaque *aljama* devait payer d'après cette répartition.

Depuis 1432, on avait reconnu aux *aljamas* – et elles en usaient – le droit de tenir des assemblées auxquelles assistaient les *procuradores* et que présidait le *rab mayor* – dans le cas présent Abraham Senior – pour prendre des décisions sur des sujets d'intérêt commun. Au cours d'une de ces assemblées qui siégea à Valladolid en 1486, on décida de demander au roi – qui l'accepta – une répartition plus juste du paiement des castellanos : on n'exigerait plus que chaque famille payât la même somme, mais on répartirait une partie de cet impôt en fonction de la richesse des contribuables. Ainsi nous savons que la somme collectée dans une *aljama* déterminée ne correspondait pas seulement au nombre des personnes qui la composaient mais aussi à leur fortune. A Ávila, par exemple, trois contribuables fournissaient la moitié de la somme totale. Malgré l'imperfection des résultats obtenus – puisqu'on ne peut faire correspondre, comme le fait Margolis y Marx, une famille et une pièce d'or –, cette méthode permet néanmoins une approche satisfaisante.

D'autres sources, aussi fiables que la précédente, nous permettent de connaître le nombre de « feux » ou unités familiales imposables dans certaines villes : à Burgos 26 maisons, à Hita 65, à Cáceres 130 et 168 à Talavera entre 1477 et 1487. Si nous établissons une

correspondance entre ce que payaient les communautés de ces villes entre 1486 et 1491 – période où la contribution fut stable –, nous obtenons un chiffre qui se situe entre un minimum de 14 400 et un maximum de 15 300 familles, soit la moitié de ce qu'indique Bernáldez. Nous ne disposons pas de tels documents pour le royaume d'Aragon. Ce calcul, élaboré à partir de documents objectifs, bien qu'il ne soit pas aussi précis que nous l'aurions souhaité, doit être préféré, dans tous les cas, à un chiffre mentionné hâtivement et arrondi, comme cela se pratique.

La question qu'il nous faut aborder maintenant consiste à déterminer quel coefficient multiplicateur nous devons appliquer pour convertir le foyer en nombre d'individus. Les démographes modernes comme P. E. Russel inclinent pour 3,5, ce qui nous amène à un chiffre de 50 000 individus en Castille selon certains et à un maximum de 20 000 dans le royaume d'Aragon selon d'autres. Il est possible qu'il faille encore faire intervenir un facteur de correction sur ces chiffres étant donné la fécondité élevée des couples juifs qui se marient très jeunes et l'absence de célibat religieux. Mais en tout cas nous restons toujours en dessous du plafond de 100 000 personnes. Ce sont elles à qui il fut ordonné de quitter le territoire ou de se convertir au christianisme.

Les Juifs qui, après avoir émigré, revenaient pour se faire chrétiens étaient autorisés à récupérer tous les biens qu'ils avaient vendus en restituant les sommes qu'ils avaient reçues en échange, comme nous l'avons dit. Les conflits qui eurent lieu à cette occasion nous ont permis de dresser une liste de 177 noms, mais nous ignorons combien de personnes d'une même famille accompagnaient les plaignants, de même que nous ne pouvons savoir le nombre de ceux qui, faute de conflits d'intérêt, n'apparaissent pas sur les registres du Conseil royal.

Répartition géographique

La population juive était répartie de façon très inégale : il y avait 3 *aljamas* dans le royaume de Valence, à peu près autant en Catalogne, 19 en Aragon et 216 en Castille. De toute évidence, c'est ce dernier royaume qui servait d'ultime refuge dans l'Espagne chrétienne. Le judaïsme avait été banni d'Angleterre, de France, de Naples, d'Autriche et de diverses principautés depuis longtemps

déjà. Il avait été persécuté en Allemagne au moment même où l'on décrétait des expulsions; on le rejetait vers l'Est, et le décret de 1492 devait provoquer un impact terrible dans la conscience juive, non seulement parce que le séfardisme constituait le noyau le plus important et le plus cultivé du peuple d'Israël mais aussi parce que, à cause de lui, se trouvait supprimé le seul espace dans lequel certaines lois protégeaient sa présence. Jusqu'en 1487, les Juifs espagnols, écrivant à ceux de Rome, leur exposaient les privilèges dont ils jouissaient en Espagne. Il convient toutefois de ne pas tirer de conclusions rapides de ce constat : ils voulaient dire par là que leur position y était moins mauvaise qu'ailleurs.

Les *aljamas* étaient plus nombreuses sur les deux plateaux, le long des deux fleuves que suivaient les voies de communication. De très vastes régions étaient totalement dépourvues de juiveries, surtout l'Andalousie, puisqu'un décret de l'Inquisition de 1483 avait ordonné aux Juifs de quitter cette région et qu'en 1486 il était complètement exécuté. Il y avait deux *aljamas* en Galice, à Orense et à La Coruña, une au Pays basque, à Vitoria, et aucune dans les Asturies ou dans la région cantabrique. Seules dix juiveries pouvaient être considérées comme des noyaux importants de population, chacune comportant environ 300 familles : Ségovie, Tolède, Trujillo, Guadalajara, Ocaña, Almazán, Soria, Avila et Murcie. Les groupements de quarante à cinquante personnes étaient majoritaires. A l'heure du choix, une difficulté supplémentaire surgissait; elle était liée au caractère religieux que l'on avait donné à la persécution : si le judaïsme était présenté comme « pervers » et « extrêmement dangereux », comment les gens du peuple pouvaient-ils admettre que les Juifs, même s'ils se convertissaient, pussent être tenus désormais pour de braves gens? Les calomnies si longtemps répétées étaient responsables d'un mal essentiel : elles étaient considérées comme articles de foi. Aucun Juif ne pouvait être bon, car il était impossible qu'un être éduqué dans un milieu aussi pernicieux que celui dénoncé par les prêtres pût jamais se libérer du mal.

Les relations entre Juifs et Espagnols

Les choses apparaissent clairement lorsqu'on s'occupe de données concrètes. Jusqu'en 1492, suivant les instructions des Rois, le Conseil royal et les tribunaux de justice agirent correctement envers les

Juifs. Les nobles les protégèrent également, conscients qu'ils étaient des avantages que leur procurait leur présence. Mais le peuple ne désavouait pas les occasions qu'on lui offrait pour manifester sa mauvaise volonté. En 1480, lorsque les Cortes de Tolède, appliquant les normes généralement en vigueur à l'époque en Europe, décrétèrent qu'il fallait désormais séparer les endroits où demeuraient les Juifs pour éviter les contacts avec les chrétiens, la plupart des villes et des autres localités profitèrent de l'occasion pour commettre toutes sortes d'abus, obligeant les Juifs à changer leur lieu de résidence pour d'autres plus petits, moins bien situés et plus insalubres.

En 1486, la juiverie de Valmaseda, qui jouissait des privilèges de la Biscaye, fut prise d'assaut et ses habitants ne durent leur vie qu'à une fuite précipitée. Le Conseil royal rendit une sentence en leur faveur, ordonnant qu'on leur restituât leurs maisons et leurs biens, mais la décision fut cassée publiquement par le maire; il ne fut pas puni et les Juifs renoncèrent à leurs droits en échange d'une indemnisation. Non loin de là, dans l'importante ville de Bilbao où les Juifs se rendaient pour s'approvisionner en poisson et autres denrées, le Conseil leur avait interdit de passer la nuit dans l'enceinte de la ville; ils se logeaient donc dans des hameaux où ils étaient victimes de voleurs, ce qui les obligeait à louer les services d'escortes armées, et le remède se révélait parfois pire que le mal. A Trujillo, un certain Diego Pizarro – nous n'avons pu établir s'il était parent du conquistador du Pérou – contraignait les Juifs à des travaux humiliants, les obligeant à nettoyer des étables et à curer des cuves le jour du shabbat. La reine Isabelle fit jeter en prison et juger ce personnage, mais nous ignorons quel châtiment lui fut appliqué.

Dans certaines villes du bassin du Douro, en particulier à Soria et à Burgo de Osma, beaucoup de paysans et d'éleveurs étaient les débiteurs de banquiers juifs. Ceux-là leur firent un procès, les accusant d'usure afin de ne pas payer leurs dettes. Mais, cette fois, ils eurent un problème : l'argent que les banquiers avaient entre les mains ne leur appartenait pas; bien plus, comme c'est souvent le cas dans ce genre de négoce, ils n'étaient que les agents d'investisseurs et, parmi eux, des chanoines d'Osma. On comprend pourquoi, dans ce cas précis, les tribunaux ecclésiastiques intervinrent en faveur des Juifs. Les autorités municipales d'Ulmedo mirent à profit l'ordre de transfert des juiveries pour élever un mur de séparation entre les maisons et le marché. En procédant ainsi, on empêchait les

marchands juifs d'accéder au lieu du commerce; et l'on pourrait mentionner ici bien d'autres cas.

La lecture des documents donne au chercheur une impression curieuse : le Conseil royal et les hauts fonctionnaires de la couronne s'efforçaient de faire régner la justice mais n'y parvenaient que rarement; l'exécution d'une sentence favorable aux Juifs butait sur toutes sortes d'obstacles. Pour ce qui était de la situation individuelle des Juifs, elle était pire encore : tout Juif pouvait être accusé d'usure, de blasphèmes contre la religion chrétienne, de rapports sexuels avec une personne d'une autre religion ou d'injures au roi. Compte tenu des limites apportées à leur vie professionnelle, les Juifs devaient recourir fréquemment à des activités tels l'affermage ou le recouvrement des impôts. Il s'agissait là de métiers dangereux qui, au moindre faux pas, conduisaient en prison. Nous trouvons constamment dans les archives des demandes adressées au Conseil destinées à obtenir des lettres spéciales de sauvegarde, mais nous ignorons quel degré d'efficacité pouvaient avoir de tels documents.

Les séfarades constituaient en 1492 une sorte de microsociété. Contrairement à ce que prétendaient ses détracteurs, elle n'était pas formée de personnes opulentes s'adonnant à des activités financières lucratives et rarement utiles; dans tous les domaines, au physique comme au moral, divers types y étaient représentés. Rares étaient les banquiers et les percepteurs. Les petits entrepreneurs étaient un peu plus nombreux que les colporteurs, comme ceux qui allaient de Medina de Pomar à Bilbao; il y avait des marchands de poisson séché et salé qui installaient leurs étals au pied de l'aqueduc de Ségovie, des fripiers, des cordonniers qui ravaudaient les souliers, parfois des orfèvres et des bijoutiers, presque toujours des prêteurs. Mais on trouve aussi des cultivateurs et des éleveurs. En bref, un monde complexe et varié, aussi varié que les mœurs : on trouvait aussi bien des exemples d'abnégation que des conduites sordides. C'étaient des hommes, ni plus, ni moins.

Mais les crieurs publics qui rendaient compte du décret décrivaient ces personnes comme de dangereux hérétiques qui « s'efforçaient toujours, par tous les moyens en leur possession, de subvertir et d'éloigner de notre sainte foi catholique les fidèles chrétiens ». Pour les Juifs était arrivé le moment dramatique où il fallait choisir. « Par tous les moyens », on les invitait à la conversion, c'est-à-dire à renoncer à leur foi, à perdre leur identité. En échange on leur offrait les commodités de l'intégration à la population du royaume.

Il est indispensable d'avoir tout cela à l'esprit pour comprendre combien la conjoncture était vécue de façon douloureuse et tendue.

Les Juifs face à l'édit d'expulsion

Comme nous l'avons dit, la majorité des Juifs choisit d'émigrer, ce qui eut deux conséquences : la dispersion du judaïsme séfarade et le fait que les cas de crypto-judaïsme furent moins nombreux en Espagne qu'au Portugal. Nous ignorons le nombre exact de ceux qui émigrèrent et de ceux qui restèrent et reçurent le baptême, mais il est certain que les conversions furent plus nombreuses chez ceux qui étaient les plus fortunés. Avec les biens communautaires, on s'efforça de payer les frais de voyage des plus démunis. Le départ, en 1492, prit l'allure d'un mouvement religieux : les rabbins s'efforçaient d'encourager leurs coreligionnaires pour les aider à supporter cette épreuve, présentée comme un signe de purification exigée par Dieu. Ils les faisaient chanter et jouer du tambourin jusqu'à la frontière ou jusqu'aux ports d'embarquement.

Il en partit d'abord quelques-uns. C'étaient précisément ceux qui purent vendre rapidement leurs biens et régler leurs affaires. Les principaux chefs de la communauté se convertirent, et cette situation fit qu'Isaac Abravanel en vint à occuper une sorte de direction morale. Les Rois Catholiques lui octroyèrent un traitement de faveur, lui permettant de liquider toutes ses affaires et l'autorisant à emporter une certaine quantité d'or et d'argent, ce qui lui permit de s'installer en Italie. Certains Juifs aisés, par peur des voleurs, demandaient à être accompagnés par des officiers royaux ou s'assuraient les services d'escortes, mais bien souvent ils étaient volés par ceux-là même qui étaient censés les protéger. On connaît de nombreux actes de corruption, de vol, d'extorsion, de confiscations illicites et même d'assassinats. Des abus se produisirent un peu partout, car en de telles occasions apparaissent toujours des bandits prêts à tromper, à dépouiller ou à tuer. Le 5 octobre 1492, Ferdinand le Catholique devait ordonner d'ouvrir une enquête auprès des Juifs réfugiés en Italie pour leur faire dénoncer ces malfaiteurs. Nous ignorons les suites qu'elle eut. Il est certain que nous ne pouvons connaître qu'une infime partie des exactions commises à l'occasion du départ.

Les plus chanceux furent sans doute ceux qui choisirent de s'ins-

taller en Italie. Il y eut un courant migratoire, peu intense, vers Barcelone – l'infant Don Enrique, lieutenant général du royaume de Catalogne, ayant édicté un décret de protection – et vers Valence afin de s'embarquer pour ce pays. A Carthagène, Luis de Santangel et Francisco Pinelo affrétèrent quelques-unes des caraques génoises de Juan Antonio de Negri, qui firent voile directement vers l'Italie. Quelques-uns, également peu nombreux, embarquèrent à Laredo pour l'Angleterre ou les Flandres; là ils devaient simuler le christianisme puisque le judaïsme y était également interdit. La plupart prit le chemin du Portugal ou de la Navarre : c'étaient les routes les plus sûres, les plus rapides et les moins onéreuses, mais il apparaissait évident que le séjour dans ces deux royaumes serait de courte durée parce que leurs monarques ne pourraient faire autrement que se conformer à l'opinion la plus courante en Europe. Malgré cela, la majorité des Juifs de Castille choisit le chemin du Portugal, payant à la frontière huit cruzados par personne en échange du droit de séjourner seulement huit mois. Sept cents familles furent autorisées à demeurer dans le royaume de Portugal en payant une forte rançon; quatre ans plus tard, ses membres, concentrés à Lisbonne, furent baptisés pratiquement de force en public, grossissant ainsi les rangs du crypto-judaïsme portugais bien connu. En ce qui concerne la Navarre, Bernáldez affirme que deux mille Juifs s'y rendirent. Ce chiffre est sans doute exagéré.

Quelques Juifs espagnols qui avaient émigré au Maroc avant 1492 incitèrent leurs coreligionnaires à suivre le même chemin. Une flotte de vingt-cinq vaisseaux fut concentrée à Cadix, avec pour patron Pedro Fernández Cabrón, expert pour la navigation vers les Canaries et homme de mauvaise réputation. Après avoir encaissé un prix de passage considérable, il promit d'emmener ses passagers jusqu'à Oran. Mais la traversée n'eut lieu effectivement qu'en mars 1493, lorsque s'adjoignirent au groupe d'autres Juifs qui étaient demeurés au Portugal, de sorte que, pratiquement pendant huit mois, les malheureux expulsés vécurent dans des bateaux incommodes et insalubres, à Arcila, puis à Malaga et à Carthagène, sans qu'on les autorisât à débarquer, sauf pour ceux qui présentaient des velléités de conversion.

Quelques capitaines de bateaux, comme Pedro et Fernando López de Illescas, après avoir reçu le prix d'une traversée pour Fès ou Tlemcen, abandonnèrent leurs passagers à leur sort – ils étaient plus de six mille – et ils furent réduits en esclavage.

Les chroniqueurs chrétiens prétendent qu'au Maroc les Juifs furent l'objet de toutes sortes de violences, qu'on vola leurs biens, viola leurs femmes et qu'on en assassina quelques-uns. Il est possible que ces nouvelles aient été exagérées pour montrer que le malheur était encore plus grand ailleurs. Au contraire, nous savons que la communauté séfarade put négocier au Maroc l'octroi de nouvelles ordonnances avec les autorités musulmanes. Ainsi le judaïsme séfarade se consolida-t-il en tant que forme culturelle, avec ses caractères propres et différenciés, et conserva l'usage de la langue espagnole et les chansons en castillan.

Les problèmes de l'exil

Il est difficile d'énumérer les souffrances qu'endurèrent les Juifs du fait de l'expulsion. Leurs immeubles se vendirent mal, de nombreuses dettes qui devaient venir à échéance à une date postérieure à l'expulsion ne purent être encaissées bien que le Conseil royal, l'organisme judiciaire suprême, se fût comporté correctement. En effet, de l'abondante documentation qui a été conservée, rien ne nous permet de déduire que ses arrêts et ses dispositions furent injustes. Il autorisa, par exemple, les Juifs à payer leurs débiteurs avec des reconnaissances de dettes.

On fit aux Juifs deux mauvais procès : l'un prétextait que les contrats étaient usuraires et ne devaient donc pas être exécutés; l'autre affirmait qu'ils avaient transgressé la loi interdisant l'exportation de métaux précieux. Il y eut des dénonciations, parfois fondées, contre certains Juifs qui étaient parvenus à faire sortir de l'or ou de l'argent en contrebande, mais il n'y avait rien d'immoral à le faire. Les plus pauvres, comme c'est souvent le cas, tentèrent de cacher dans leur propre corps les quelques pièces qui constituaient leur fortune. A partir de septembre 1492 fut ordonnée une enquête, à la suite de laquelle on décréta un embargo sur toutes les dettes jusqu'à ce qu'on eût statué, une par une, sur leur légitimité. Mais un procès où l'une des parties était au loin, et sur laquelle pesait la triste accusation de perversité religieuse dont nous avons parlé, ne pouvait offrir que peu d'espoir d'aboutir. De plus, quelques lettres de change que certains Juifs avaient achetées ne furent pas honorées par la suite. Ainsi, la libre disposition des propriétés souffrit dans

la pratique de nombreuses exceptions. Ce sont certainement là les aspects les plus injustes du départ.

Les raisons de l'expulsion

Les chercheurs modernes ont proposé des explications très diverses sur les raisons qui amenèrent les Rois Catholiques à décider l'expulsion des Juifs. Un point fait toutefois l'unanimité : à aucun moment on ne considéra l'autre possibilité, esquissée en 1432, qui consistait à établir un statut légal qui aurait permis de légitimer – et pas seulement de légaliser – le judaïsme. La mentalité du XVe siècle était parvenue à établir une identité complète entre la société et la profession par cette même société d'une foi déterminée. C'est ce que Luther, dans son propos sur la modernité, exprima dans le principe d'identité entre *regio* et *religio*. Ceux qui gouvernaient l'Espagne en 1492 ne pouvaient renoncer à considérer deux faits : d'une part, les royaumes péninsulaires étaient devenus une exception puisque le judaïsme avait pratiquement disparu de la chrétienté en Occident, d'autre part l'Église romaine insistait depuis longtemps déjà sur les périls pour les chrétiens de la coexistence avec les Juifs. Bien qu'il ne manquât pas d'auteurs pour défendre les avantages de cette coexistence, ils ne furent pas écoutés. L'opinion générale, pour employer une terminologie moderne, s'accordait pour considérer les Juifs comme un danger.

Certains historiens du XIXe siècle, en comparant avec la situation d'autres pays, se convainquirent que la mesure avait été dictée par des raisons économiques, à savoir l'appropriation des richesses des Juifs. Cette explication toutefois ne résiste pas à la confrontation avec les documents en notre possession. Certes, on autorisa les Juifs à disposer librement de leurs biens meubles et immeubles, avec la limitation déjà mentionnée de ne pouvoir exporter « or, argent, monnaies, chevaux et armes », car c'était là une loi générale du royaume. Il est certain que ces biens, pour pouvoir être convertis en lettres de change, se vendirent à vil prix de sorte que les dommages subis par la communauté juive furent très importants. Mais la couronne ne sortit pas bénéficiaire de l'affaire. Les Rois Catholiques insistèrent sur le fait que la mesure leur avait causé un grand préjudice : de fait, ils perdirent les rentrées ordinaires que constituaient la capitation et les taxes extraordinaires qui avaient rapporté, pendant la guerre

de Grenade, entre 10 000 et 16 000 castellanos d'or, soit 5 millions à 7 millions de maravédis. Les misérables dépouilles que les Juifs abandonnèrent ne peuvent être prises en compte.

Plus récemment, cette thèse a été nuancée par Kamen et Haliczer ainsi que par les historiens captifs d'une vision marxiste. Pour eux, la cause fondamentale de l'expulsion aurait été une exigence de la noblesse ou des gros commerçants des villes; elle serait aussi l'expression d'un affrontement entre l'économie « féodale » et celle du « capitalisme commercial ». Mais les grandes phrases obscurcissent les problèmes au lieu de les éclairer. La noblesse fut la seule classe à se mobiliser, non contre le décret, mais pour obtenir des monarques certaines exceptions parce qu'elle ne souhaitait pas se séparer de quelques importants collaborateurs. Comme les habitants des villes, qui dominaient les conseils, n'avaient réussi à imposer aux rois aucune de leurs revendications, telle la disparition de la Hermandad General, on ne voit pas pourquoi, dans ce cas précis, ils auraient réussi à faire triompher leur point de vue. Nous ne devons pas confondre l'approbation d'une mesure avec son initiative. La monarchie des Rois Catholiques ne s'appuyait pas sur la force des villes et ne se montrait pas préoccupée outre mesure par le respect de leur autonomie.

Il faut aussi nuancer une observation d'Américo Castro sur la haine qu'éprouvaient les nouveaux convertis à l'égard des Juifs. Il est vrai que nombre de ceux qui persécutaient les Juifs étaient issus du judaïsme, mais tous les *conversos* ne se montrèrent pas haineux; quelques-uns même osèrent écrire pour prendre la défense de leurs anciens coreligionnaires. Il n'est pas certain non plus que l'animosité ait été le fait exclusif des néophytes; les vieux chrétiens se montrèrent également hostiles. Les stéréotypes fabriqués pour justifier la haine envers les Juifs existaient avant l'apparition des convertis. Dans ce cas, que nous reste-t-il? Kriegel, comme Beinart, rappelle l'importance de l'Inquisition. Le décret d'expulsion fut rédigé par Torquemada et la première expulsion, celle d'Andalousie, fut décidée directement par les Inquisiteurs. Nous devons partir du fait que la formation de l'État moderne passe par une identification entre communauté politique et communauté religieuse : on était le sujet d'un monarque dans la mesure où l'on partageait sa foi. Au mieux, les « infidèles » pouvaient accéder à un statut de simple tolérance, mais faut-il rappeler que l'on ne tolère que tout ce que l'on a réprouvé, et qu'en fait on souhaite sa disparition? Cette identification, dont la rigueur augmente avec les premières décen-

nies du XVII[e] siècle, donnant naissance à de terribles guerres de religion, correspond à ce que les historiens modernes nomment un « maximum religieux ». Ferdinand et Isabelle furent des partisans résolus de ce « maximum ». Alertés par des ecclésiastiques de leur entourage et par le pape Sixte IV en personne, ils décidèrent de résoudre le problème que posaient les *conversos*, qu'on leur avait présentés comme de dangereux ennemis de l'unité religieuse. A cet effet, en 1478, ils établirent l'Inquisition. Ils ne se contentèrent pas d'utiliser la procédure inquisitoriale, mais, avec une terrible efficacité, ils créèrent un organisme avec un nouveau dessein, extrêmement puissant, intimement lié à l'État et non indépendant de ce dernier. Cette dépendance les contraignait eux-mêmes, de sorte que, lorsque l'appareil inquisitorial leur présenta la suppression du judaïsme dans leurs royaumes comme seul moyen de parvenir à l'unité religieuse, ils l'acceptèrent, sans répugnance et pleinement convaincus qu'ils accomplissaient leur devoir envers l'Église. C'est ici que se trouve, selon moi, la racine de l'injustice. On n'ordonna pas aux Juifs de s'en aller; on leur interdit de continuer à professer leur foi. De sorte qu'il leur restait deux options : liquider à vil prix leurs biens et émigrer; ou accepter le baptême, conserver et même améliorer leur situation économique. C'était une mesure qui corrompait la foi. On exerçait sur eux une forte pression morale pour que, trahissant leur Dieu, ils restassent.

Tels sont les éléments qui sont en notre possession concernant l'exil d'Espagne.

La sortie des Juifs d'Espagne revêt tous les caractères des grands drames historiques, ceux qui se produisent à la vue de tous sans aucune censure. Pour l'historien Andrés Bernáldez qui s'attriste des souffrances de ceux qu'il voit prendre le chemin de Cadix, les responsables de toutes ces vicissitudes qu'il qualifie de « malheurs », « plaies », « déshonneurs » n'étaient pas ceux qui avaient ordonné le décret, mais les Juifs eux-mêmes par leur « péché d'incrédulité ». Les souffrances endurées par ces milliers de personnes doivent servir de leçon car les faits se reproduisent avec les mêmes victimes ou d'autres de par le monde. Si une société arrive à la conclusion qu'elle possède la vérité absolue, elle a souvent la tentation non pas de la transmettre, tendance légitime et louable, mais de l'imposer, détruisant quiconque s'y oppose. Et de plus elle agit ainsi – comme le veut la nature humaine – avec l'intime conviction qu'il s'agit d'un bien. C'est ce qui arriva dans l'Espagne de 1492.

Conversos et judaïsants après 1492 : un problème de société

Jaime Contreras y Contreras
Professeur à l'université autonome de Madrid

Habituellement, et même entre spécialistes, on parle de Juifs et de judaïsants comme s'il s'agissait d'une seule et même entité. D'emblée il faut dire que ces deux termes recouvrent des réalités différentes, encore qu'on puisse trouver certains points communs entre les deux. Le premier, le terme « Juif », renvoie à une conception religieuse qui définit une ethnie et sous-entend un important discours culturel. Le Juif est la personne croyante en la religion élaborée autour des lois mosaïques. Par « judaïsant », on entend autre chose; ce terme désigne le chrétien converti – de force ou non – qui, dans le secret de sa vie familiale ou personnelle, se refuse autant à embrasser sa nouvelle foi qu'à abandonner ses anciens préceptes. Dans les deux cas, les termes « Juif » et « judaïsant » sont chargés d'une signification religieuse, précise pour le premier, confuse et embue pour le second. C'est à cause de cette fragilité terminologique, propre à l'univers judaïsant, que l'historiographie a eu les plus grandes difficultés à cerner ce phénomène.

Ainsi, selon que l'on se penche sur l'un ou l'autre aspect, les termes pour le définir jaillissent avec profusion : le « crypto-judaïsme » a été un concept employé par ceux qui croyaient qu'il s'agissait d'un simple judaïsme pratiqué dans la clandestinité; « nouveau chrétien » est une autre expression fréquemment utilisée par les historiens, principalement les Portugais qui, mésestimant les vieilles racines religieuses des convertis, préférèrent mettre l'accent sur le caractère nouveau de leur christianisme comme élément clé justifiant leur mise à l'écart sur les plans social, politique et culturel. Un autre terme apparaît souvent, celui de « marrane ». Il s'agit d'un mot d'usage courant, un terme injurieux employé dès le XVe siècle que l'on appliquait aux Juifs convertis, par lequel on signifiait que, de même que le porc était défendu par la loi et interdit aux Juifs et aux musulmans, de même celui qu'on traitait de « marrane »

devait être rejeté comme impur par la majorité sociale formée par les chrétiens.

Quels que soient l'accent mis pour caractériser le phénomène et le critère retenu pour choisir le terme adéquat, ce qui est réellement important est que les Juifs convertis, dans toutes leurs variétés et sous les multiples formes selon lesquelles ils furent perçus par la majorité, furent une constante de la réalité sociale espagnole. Depuis les débuts du XV[e] siècle jusqu'au milieu du XVIII[e], pendant quelque 350 ans, les « Crypto-Juifs », « nouveaux chrétiens », « *judeoconversos* », « judaïsants » ou « marranes » n'ont cessé de traverser l'histoire, laissant sur leur passage des traces profondes. En effet, soit de leur propre initiative, soit par crainte de leurs ennemis, ils livrèrent toujours de rudes batailles dont l'issue fut un sujet de préoccupation pour l'ensemble des pouvoirs sur lesquels cette société s'appuyait.

Pour l'étudier, il faut d'emblée repousser l'idée d'uniformité ou d'homogénéité de ces groupes minoritaires. Quel que soit le prisme à travers lequel on les regarde, ils apparaissent toujours dominés par la diversité et l'ambiguïté. Il n'est donc pas possible d'avoir recours à des techniques ou à des moyens statistiques pour les étudier [1]. L'analyse est d'autant plus complexe qu'il s'agit d'une réalité insaisissable caractérisée par l'inconstance.

Peut-on néanmoins rencontrer des lignes de force permettant de définir le problème afin de mieux le connaître? Les nouveaux chrétiens, les marranes vivent dans et avec la société qui les entoure. Elle représente pour ces derniers à la fois un lieu d'épanouissement et une source de dangers; il s'agit donc là d'une situation contradictoire. L'obligation, pour tout groupe social, de chercher dans l'autre l'affirmation de son identité collective a contraint le groupe minoritaire à rester en contact constant avec la dynamique sociale de la majorité.

A l'époque moderne de l'histoire de l'Espagne, entre le XV[e] et le XVIII[e] siècle, on discourt sur le problème *converso* d'une façon spécifique qui n'a rien à voir avec le traitement de la question juive par les monarchies européennes; seul le Portugal, à la suite de la pression bien connue des Rois Catholiques, vit apparaître un problème semblable. Bien qu'il soit possible de trouver des antécédents notables, l'histoire du problème *converso* dans les royaumes d'Espagne commence, on le sait, avec les graves et importants pogroms que subit la minorité juive en 1391 [2].

Pendant tout le XV[e] siècle, la situation ne fit qu'empirer pour la

minorité juive, tandis que surgissait le problème *converso*, à savoir celui de la pénétration des récents convertis dans le milieu social et culturel de la majorité. Le problème ne cessa de s'exacerber et entraîna, cela est connu, l'apparition du tribunal de l'Inquisition, tribunal conçu, dans un premier temps, pour la protection contre l'hérésie mosaïque.

Les *conversos* qui firent l'objet d'un procès furent une minorité, mais il ne fait aucun doute que l'intervention du tribunal de la foi fut dure, violente et féroce. Ce tribunal, nouvellement créé, n'hésita pas à décider que le délit commis par les chrétiens baptisés en revenant au judaïsme était une véritable hérésie, capable de mobiliser toujours et en tout lieu les énergies de cette institution.

Tout concourt à confirmer que les premiers Inquisiteurs, ceux des Rois Catholiques, et d'une certaine manière aussi ceux qui dirigèrent ce tribunal jusqu'après la guerre des Comunidades (1520-1521), lancèrent les attaques les plus dures contre les communautés crypto-juives qu'ils découvraient un peu partout dans les royaumes péninsulaires. Les données qualitatives – les plus nombreuses – parlent de bûchers, d'autodafés, d'édits concernant la religion et de périodes de grâce [5]; les données quantitatives – les moins fréquentes – indiquent le degré d'intensité de la répression. Dans les deux cas, l'impression est la même : ce tribunal, né dans la violence, manifestait dans sa procédure une rigueur jusque-là inconnue. Son activité fut systématique, davantage orientée vers la recherche de la pureté du sang que vers le constat d'hérésie. Rappelons que le problème de la pureté de sang, qui apparaît au milieu du XVe siècle, va conduire la société espagnole au XVIe siècle à élaborer une législation selon laquelle tout individu désirant entrer dans les universités, dans les ordres religieux, dans l'armée ou dans l'administration devra apporter la preuve d'une ascendance chrétienne irréprochable. Le célèbre théoricien des statuts de pureté de sang, Escobar del Corro, écrira au XVIIe siècle : « La pureté et la limpidité du sang proviennent des ancêtres qui, après avoir reçu la vraie foi catholique du Christ, notre Seigneur, dans le baptême, l'ont conservée avec constance et courage sans jamais s'en écarter. »

L'Inquisition recherchait l'hérétique à l'aveuglette, se fondant sur le principe suivant : étant donné le péché des pères, les fils ne pouvaient que judaïser; tel était l'esprit qui animait les persécuteurs et il leur fut difficile de reconnaître que parfois c'était l'inverse qui se produisait et que l'ascendance *conversa* notoire était à l'origine

d'une vie chrétienne intense, orthodoxe, mystique, quasi dogmatique. Dans n'importe quel cas, reconnaître l'erreur et rendre les droits civils à ceux à qui on les avait retirés sans raison ne fut pas chose facile [4], mais, quelle que soit l'issue d'une enquête, l'Inquisition était gagnante puisqu'elle avait obtenu des informations.

Il nous faut maintenant avancer quelques exemples chiffrés qui illustrent cette répression excessive aux conséquences tragiques. Les Inquisiteurs de Tolède, suivant le modèle de Ciudad Real, s'obstinèrent, entre 1483 et 1520, à éliminer toute trace de crypto-judaïsme qu'ils croyaient rencontrer dans leur district. Si nous laissons de côté les réconciliés en période de grâce, ceux qui eurent à souffrir réellement des rigueurs du tribunal avoisinèrent les 2 500 [5], un chiffre exceptionnellement élevé si on le rapporte à l'intervalle de temps considéré. Il témoigne de la cruauté qui régnait pendant cette période [6].

Les communautés crypto-juives tombèrent les unes après les autres. D'abord les *conversos* de Ciudad Real, puis ceux d'Ocaña, Tolède, Puebla de Montalban, Belalcazar, Daimiel, Talavera, Illescas et Guadalajara. Le tribunal s'occupa des villes les plus importantes de la région et là, il fouilla au plus profond des consciences des nouveaux chrétiens. L'Inquisition déploya une activité frénétique, agissant avec rapidité, voire sommairement. Avec des centaines d'accusés par an, pouvait-on exiger de l'attention, du soin, une analyse minutieuse des cas? Certes non. Alors comment être sûr que c'était bien l'hérésie que l'on brûlait sur ces bûchers? Rien n'était moins certain et c'est pourquoi la suspicion s'étendit rapidement. En ce qui concerne Tolède, on peut avancer que, pendant ces années, bien plus que l'hérésie, on réprimait un processus déjà bien engagé d'assimilation. Comment expliquer autrement toutes ces affirmations selon lesquelles des rumeurs pouvaient suffire à envoyer quelqu'un au bûcher? Combien de tensions sociales, de rivalités familiales, de conflits entre clans, de comptes se réglèrent ainsi? On ne peut exclure l'hypothèse selon laquelle la rigueur des Inquisiteurs de Tolède avait pour objet de protéger la couronne et de rééquilibrer l'ordre social, un ordre social exigé par la raison d'État.

Cette phase de violence étant terminée, ce fut le calme. Une fois les noyaux principaux de *conversos* éliminés, les Inquisiteurs de Tolède firent preuve d'une plus grande sérénité dans les procès dont les victimes étaient ceux qui avaient échappé aux grandes arrestations antérieures. A la veille de la révolte des Comuneros, au sud de la

cordillère centrale de Tolède et dans la Mancha, personne ne parlait plus de Crypto-Juifs ni de *conversos*. Régnait enfin le silence.

La conduite des Inquisiteurs de Cuenca fut calquée sur celle des Inquisiteurs de Tolède. Entre 1497 et 1500, on fit des procès à 700 Crypto-Juifs [7]. Dans un premier temps, on proclamait des édits de grâce – un court délai théoriquement destiné à faire retour sur soi. Les *conversos* venaient libérer leurs consciences et permettaient aux juges de faire une ample moisson d'informations; en échange, le tribunal, faisant preuve de « magnanimité », les condamnait à de très légères peines spirituelles. Comme dans la région de Tolède, une période de calme s'ensuivit, mais dès 1504, à la mort de la reine Isabelle, l'Inquisition prit part aux antagonismes sociaux et aux luttes d'intérêt; toutefois, elle fit preuve de plus de rigueur dans les procès.

Après la révolte des Comuneros, des moments moins fébriles succédèrent à cette période d'activité intense. Il semblait que le crypto-judaïsme s'éteignait en même temps que les hommes. Il n'était plus nécessaire de prendre des mesures sérieuses, la nature se chargeait de le faire. Mais, vers 1550, des rumeurs circulèrent faisant état de foyers judaïsants dans les villes du royaume de Castille et dans des endroits reculés et peu accessibles où l'Inquisition ne s'était pas implantée. L'Inquisiteur général Valdès profita de la hantise de la pureté de sang pour tenter d'éradiquer ces « synagogues » secrètes. De fait, l'Inquisition obtint des résultats dans les régions de Malaga, de Grenade et de Lorca ainsi qu'en Extrémadure. L'exceptionnelle rigueur et les procédés employés mirent à jour des systèmes de solidarité interne dans ces communautés qui étendaient leur réseau bien loin dans le pays.

Pourquoi, maintenant, au milieu du siècle, découvrait-on ces petites poches de résistance? Le problème des statuts de pureté de sang avait pris de l'ampleur. Promulgués de façon limitée pour la seule ville de Tolède en 1449, avalisés par le pape en 1555, ils s'étaient imposés dans la vie quotidienne de l'Espagne, hypothéquant pour bien des *conversos* toute possibilité d'ascension sociale. L'exclusion qui frappait nombre de convertis n'était pas un problème de droit mais d'opinion, une opinion sans cesse plus haineuse et plus hostile, guidée et soutenue par des propagandistes qui prétendaient parler au nom de la loi. Des lettrés, des juristes, des théologiens, dont la plupart connaissaient parfaitement la portée et la nature des finesses du droit, les subtilités du raisonnement ecclésiastique; tous ces

hommes qui constituaient le véritable support administratif de la société s'appliquèrent avec zèle à découvrir les connexions perverses qui, selon eux, existaient entre les erreurs de la foi et les impuretés du sang. La plupart des professeurs des universités, des chanoines des cathédrales, des avocats des tribunaux, des corregidors, et même quelques Inquisiteurs du Saint-Office, ceux sur qui reposaient la loi et la justice, étaient partisans de renforcer l'importance de la pureté de sang [8]. Un chrétien qui ne pouvait se prévaloir d'une ascendance dépourvue de parents juifs devait être nécessairement porté vers une forme quelconque d'hérésie. Mais comme beaucoup de ces chrétiens au sang impur s'étaient hissés aux postes les plus élevés de l'administration royale, aux plus hauts rangs de la hiérarchie ecclésiastique, il était évident que cette société, la société des chrétiens, était subvertie dans ses fondements. L'inflexibilité et la dureté caractérisaient les raisonnements des défenseurs de la pureté de sang et la vue des flammes des bûchers, les discours incendiaires des prédicateurs et, en général, les arguments que les moralistes et les auteurs de traités faisaient circuler, tout contribuait sans le moindre doute à installer la peur dans nombre de consciences.

Thérèse de Jésus, la religieuse qui allait par les chemins, comme bien d'autres chrétiens d'origine *conversa* qui vivaient en Espagne vers le milieu du XVIe siècle, fut contrariée lorsqu'un de ses intimes lui souffla dans l'oreille que les temps étaient durs et qu'il craignait qu'on rapportât quelque chose sur lui aux Inquisiteurs. Sainte Thérèse rapporta que la nouvelle l'avait fait rire mais raconte aussi que, par précaution, elle alla trouver son confesseur, un frère dominicain, pour s'assurer de la parfaite adéquation entre ses transes, ses expériences mystiques et l'orthodoxie de l'Église [9].

Néanmoins, il ne faut pas aller bien loin pour découvrir que toute cette rhétorique, cette abondance d'arguments raciaux et de considérations religieuses ne cernaient pas, et de loin, l'ensemble du problème. Ces discours faisaient référence à la partie visible d'un état de fait qui avait d'autres aspects moins évidents. En réalité, un puissant conflit social, qui apparaissait sous des formes très variées, se manifestait à travers la controverse sur la pureté de sang [10].

Au XVe siècle, le discours culturel dominant appliquait aux *conversos* les mêmes arguments stéréotypés utilisés autrefois contre les Juifs, car on pensait que les Espagnols descendants de Juifs et baptisés étaient de faux chrétiens. Dans cette société existait une tentation permanente de ségrégation sociale envers les chrétiens de

race juive, néanmoins ce sentiment ne se manifestait pas toujours avec hostilité. Pour des raisons socio-économiques, la couronne n'eut aucune réticence à vendre des charges ou des attestations de noblesse – satisfaisant ainsi les aspirations d'ascension sociale de beaucoup de nouveaux riches – pour pallier la faiblesse chronique du trésor. Pouvait-elle trouver des acquéreurs plus intéressés que ces nouveaux chrétiens enrichis et avides de réhabilitation sociale? Ce désir de s'élever dans l'échelle sociale raréfia les relations entre les diverses factions des groupes sociaux affectés. N'a-t-on pas écrit, à ce propos : « En dépit de l'anoblissement conféré par le prince, la macule reste entière; il ne peut effacer la souillure qui se propage par la semence et colle aux os. Il s'agit de quelque chose de naturel et d'immuable. »

Cette situation ne peut être comprise si l'historien ne considère pas l'existence d'une conjoncture sociale et économique particulière qui dura presque un siècle – 1450-1550 – et qui constitua une période particulièrement faste pour l'économie familiale paysanne. La création de richesses dans l'unité de base de production agricole que constituait la famille stimula, avec les excédents obtenus, un marché urbain singulièrement puissant, de sorte que l'articulation harmonieuse entre le milieu rural et la ville alimenta un circuit commercial extrêmement efficace [11]. Ce processus fut à l'origine d'enthousiasmes créateurs soutenus par l'espoir que la prospérité économique pourrait faciliter le changement social. Des élans de « démocratisation » circulaient alors à travers la Castille, mouvements minoritaires, certes, mais importants dans certains cas. Toutefois la croissance, quoique toujours soutenue, commença rapidement à donner des signes d'essoufflement. Dans la décennie qui commence en 1540, la conjoncture se détériora et il n'était déjà plus aussi facile de réussir à se glisser dans la noblesse. De la sorte, le mécanisme d'aspiration sociale ascendante commença à se gripper et il devint plus difficile de s'élever. C'est pourquoi commencèrent à apparaître certains problèmes, surtout dans les endroits où les concurrents vivaient ensemble. Pour cette raison, quand le cardinal Siliceo établit ses statuts de pureté de sang pour la cathédrale de Tolède, il montrait ainsi sa claire intention de freiner, en le rendant beaucoup plus sélectif, le processus d'ascension sociale : les statuts étaient l'expression d'un modèle qui précisait quels devraient être les critères dont il faudrait désormais s'inspirer. Il délimitait les conditions du changement social en se fondant sur deux critères : la noblesse, qui assurait la hiérarchie, et la pureté qui permettait

et rendait possible le mérite social. Noblesse et pureté, deux paradigmes qui, pour les roturiers, devaient apparaître équivalents, mais deux paradigmes finalement inégaux. Les revendications des « purs », les plus nombreux, pour assumer le leadership culturel de cette société, débouchèrent sur un échec retentissant d'impuissance face à ceux qui constituaient véritablement le groupe dirigeant : la noblesse. Des hommes aux origines plébéiennes, comme Siliceo, auraient voulu que la pureté pût avoir force de noblesse, mais en dépit de leurs vœux la véritable noblesse représentait le sommet de la société. De plus, il apparut rapidement que, malgré la hantise et la passion déclenchées par le problème de la pureté, à la longue et en fin de compte, pour permettre l'ascension sociale, c'est l'argent qui constituait le moyen le plus efficace. Ainsi, de nombreuses lignées de nouveaux chrétiens, maintenant une tradition de solidarité très efficace, purent se hisser jusqu'à des positions sociales et politiques d'un certain niveau avec une relative facilité.

En réalité, le travail des partisans de la pureté de sang n'était pas négligeable et parvenait à éviter, en avançant des raisons religieuses – les seules à pouvoir convaincre – ce que l'argent favorisait et ce que le droit ne pouvait empêcher, à savoir que les roturiers enrichis pussent s'élever sans aucun obstacle, et parvinssent à occuper des postes et des charges dans les gouvernements des villes, à obtenir des honneurs et des dignités dans l'organisation ecclésiastique ou, finalement, à détenir des postes de responsabilité aux niveaux les plus élevés de l'administration royale (conseils, cours de justice, etc.). En effet, depuis ces positions, on pouvait facilement entrer dans la classe des privilégiés : la noblesse.

La fréquence des cas d'ascension sociale, relativement importante pendant les premières années du XVIe siècle, s'accéléra avec une intensité inusitée entre 1540 et 1550, car le monarque vendait charges, prébendes et titres. Des possibilités d'ascension existèrent réellement à cette époque, et il se produisit un important phénomène de « ventilation » qui rendit perméables les classes sociales elles-mêmes. Naturellement ce processus entraîna des réactions, surtout celles qui émanaient des groupes sociaux défavorisés par les changements, et plus particulièrement celui des *hidalgos* qui, affectés par les ventes de titres de noblesse, craignaient de perdre leurs critères d'identité [12]. Pris entre deux feux, ceux qui s'étaient élevés ou qui aspiraient à une ascension sociale craignirent bien plus la colère démagogique du peuple – qui les

qualifia aussitôt de parvenus – que la méfiance avec laquelle la noblesse les accueillait.

Pour la « roture », il ne fut pas bien difficile d'avancer des arguments moraux et religieux, non dépourvus de racisme, pour s'opposer à cette ascension et à ce changement de statut social que permettait l'argent. Les arguments étaient nombreux et la forte tradition antijuive en fournissait tout un arsenal dont la meilleure arme était les statuts de pureté de sang. L'honneur, concept fondamental de la noblesse, pouvait être partagé, grâce au racisme ambiant, par la plèbe. L'honneur devenait la revanche du vilain longtemps méprisé, car les statuts adoucissaient l'inégalité sociale en offrant à ceux qui étaient au plus bas de l'échelle la haine du *converso* – toujours tenu pour juif – comme marchepied. Les plébéiens vivaient consolés par le fait qu'ils pouvaient devenir familiers du Saint-Office et obtenir d'autres charges octroyées à ces derniers, et les statuts de pureté de sang constituaient une fistule au ressentiment des petits.

Ce climat de concurrence sociale qui voyait s'opposer *conversos*, vieux chrétiens et nobles dans un monde où l'argent prenait une place prépondérante explique l'importance croissante de la référence à la pureté du sang. A Tolède, en 1566, Philippe II en personne prit parti de manière précise dans les tensions qui existaient au niveau des conseils de villes, en excluant la roture et la richesse au profit de la noblesse : « Nous déclarons et ordonnons que les conseillers municipaux de l'état des chevaliers doivent être des nobles par le sang, et qu'eux-mêmes ou leurs ancêtres ne doivent pas avoir tenu d'office mécanique ou vil, et que ceux de l'état de citoyens doivent être des nobles ou au moins des vieux chrétiens, purs de toute race maure ou juive. »

Ces tensions exacerbèrent les conflits entre familles, entre clans de l'élite locale qui parvinrent difficilement à ne pas dégénérer en actes de violence. C'est alors que les accusations mutuelles s'élevèrent d'un ton et que l'on eut recours à la délation auprès de l'Inquisition, portant sur ses ennemis politiques des accusations relatives à la pureté de leur sang ou à une possible hérésie. C'est dans ce climat fétide que va évoluer le monde des *conversos*, ce qui expliquera qu'à la fin du XVIe siècle beaucoup de nouveaux chrétiens tenteront de quitter la Péninsule pour trouver des lieux plus sûrs et plus propices à l'ascension sociale.

Les *chuetas* de Majorque

Josep Mascaró Pasarius
Real Academia Española de la Historia
Reales Academias de Bellas Artes de Madrid
et de Palma de Majorque

Lorsqu'on se penche sur le destin des séfarades, on ne peut passer sous silence la tragédie des *chuetas* de Majorque, une tragédie qui s'est perpétuée depuis le XVᵉ siècle jusqu'à nos jours. Bien qu'un petit nombre ait réussi à fuir l'Inquisition, ceux qui restèrent prisonniers de l'insularité méritent que l'on commémore leur attachement courageux à la loi de Moïse et les souffrances qu'ils endurèrent, même si cette communauté émigra de façon très partielle après sa conversion forcée. La présence du peuple juif dans les îles Baléares est attestée depuis le Vᵉ siècle; il est notoire que toute la population de Mahon, dans l'île de Minorque, est d'origine juive, et le peuple juif a laissé des traces évidentes à Majorque.

Le mot *chueta* désigne à Majorque, de façon péjorative et injurieuse, le *converso,* tout comme le vocable *marrano* en Espagne. La présence d'une Inquisition dans le royaume d'Aragon – dont faisait partie Majorque à cette époque – remonte au XIIIᵉ siècle, et le royaume indépendant de Majorque se dota d'un tribunal à partir de 1262. Les pogroms de 1391 et les violences de 1435 mirent fin officiellement au judaïsme sur l'île et, à partir de cette date, on ne peut parler que de *conversos*. Ceux-ci désirèrent s'en aller mais, dès 1413, un édit royal leur interdit tout exil. Prisonniers de l'île, ces quelques milliers de *conversos* furent la proie de l'Inquisition espagnole dès 1488, date de l'établissement du tribunal du Saint-Office dans la Péninsule ibérique. Entre 1488 et 1491, les archives font apparaître 560 *conversos* réconciliés avec l'Église, ce qui prouve à l'évidence que la religion qui leur avait été imposée était mal assurée. En effet, des édits de grâce laissèrent aux *conversos* quelques années pour entretenir sans danger le tribunal de leurs doutes. Outre les amendes en échange des repentances, celui-ci engrangea fiches et renseignements durant cette période. De la fin du XVᵉ siècle jusqu'au XVIIᵉ siècle, l'activité du tribunal s'assoupit, ce qui permit

à un groupe important de *chuetas* de s'organiser afin de demeurer juifs. L'existence de ce noyau de fidèles à la loi mosaïque était connue de tous : on célébrait jusqu'à Livourne leur attachement courageux au judaïsme et l'on connaissait les noms des principales familles qui judaïsaient. En 1624, l'Inquisition proclama un édit de foi demandant à tous les habitants de dénoncer l'hérésie des *chuetas* et fournissant tous les éléments permettant de détecter ces mauvais chrétiens : observance du shabbat, date des fêtes juives, règles de l'abattage rituel, pratiques alimentaires...

Un demi-siècle plus tard, l'Inquisition découvrit à bord d'un bateau qui relâchait dans l'île quelques Juifs en provenance d'Afrique du Nord; elle réussit à prouver que l'un d'entre eux, Alonso López, âgé de seize ans, avait été autrefois converti. Après un long procès, le malheureux mourut dans les flammes le 13 janvier 1675 et, au cours du même autodafé, on brûla en effigie six autres hérétiques. Il s'agissait là d'un spectacle nouveau pour les Majorcains, car c'était la première fois qu'ils voyaient un homme brûler vif. Le martyre d'Alonso López, qui refusa d'abjurer le judaïsme et mourut en sanctifiant le Nom, eut une double conséquence; tandis qu'elle renforçait la foi des *chuetas*, elle déclenchait sur l'île une chasse à l'hérétique. En 1677, un important coup de filet permit à l'Inquisition de découvrir un lieu de prière, que l'on qualifia de synagogue, et de capturer 237 *conversos*. Parmi eux se trouvaient les chefs spirituels du groupe, Pedro Onofre Cortés et Raphaël Valls. Les prisons furent vite saturées et l'on confisqua à cette occasion les biens des victimes, qui représentaient des sommes colossales. Cette rafle mit en évidence la cupidité de l'Inquisition et de la couronne, puisqu'un conflit s'éleva entre elles pour déterminer à qui reviendrait la plus grosse part du magot. L'Inquisition l'emporta de loin, car elle organisa des ventes aux enchères truquées des biens des prisonniers, ne laissant au roi qu'une aumône. L'affaire entraîna un appauvrissement du commerce de l'île, et des mémoires dus à la plume de vieux chrétiens signalèrent à la couronne le danger de la situation. Les procès durèrent un an et demi, mais pendant leur incarcération les *chuetas* continuèrent à judaïser, les plus savants encourageant les autres à persévérer dans leur foi.

Au cours de cinq autodafés qui se déroulèrent au printemps de 1679, on réconcilia les *conversos* – c'est-à-dire qu'on les réadmit après pénitence au sein de l'Église – affublés de san-benito, ces vêtements d'infamie que certains devaient porter en permanence,

et après quelques années on les remit en liberté, ruinés et désignés au mépris et à la haine populaires. La maison qui avait servi de synagogue fut démolie; on répandit du sel sur ses ruines et on érigea une stèle à la gloire de ce jour.

A partir de 1682, démunis et sans cesse surveillés, nombre de *chuetas* décidèrent, au péril de leur vie, de quitter l'île par petits groupes pour gagner des lieux où ils pourraient professer librement leur foi, plus particulièrement la France et l'Italie. Toutefois, en 1688, des vents contraires ramenèrent au port un groupe de fugitifs qui avaient pris place à bord d'un navire anglais. Cette capture donna lieu aux plus grands procès inquisitoriaux, car les victimes étaient considérées comme relaps, ce qui conduisit beaucoup d'entre elles au bûcher. L'instruction dura trois ans; beaucoup de prisonniers moururent sous la torture et, au printemps de 1691, se déroula une série de quatre autodafés au cours desquels furent prononcées des peines d'emprisonnement, de galères mais aussi des arrêts de mort. Le dimanche 8 mai, lors du troisième autodafé, on donna à la cérémonie un lustre tout particulier car beaucoup d'hérétiques allaient être brûlés ce jour-là. Les personnalités les plus distinguées de l'île partirent en cortège avec le vice-roi; à son côté se trouvait par hasard un noble espagnol, le marquis de Leganés, qui se rendait à Milan. Ému par la beauté d'une jeune condamnée, Isabelle Aguiló, épouse de Pedro Juan Aguiló, il demanda sa grâce aux Inquisiteurs qui refusèrent, et le jésuite Francisco Garau fut chargé de transmettre la réponse au marquis : elle était condamnée comme « hérétique, apostate, judaïsante, relaps, convaincue et impénitente ». Ceux qu'on ne put offrir vivants au bras séculier furent brûlés en effigie et l'on déterra les ossements de ceux qui étaient morts dans les tourments. Quatorze personnes furent livrées aux flammes, parmi lesquelles celles que l'on considérait comme les chefs spirituels de la communauté clandestine, Raphaël Valls, son disciple Raphaël Benito Tarongí et sa sœur Catalina qui moururent brûlés vifs puisque, jusqu'au dernier moment, ils refusèrent d'abjurer, ce qui les privait du soulagement d'être garrottés avant qu'on allumât le bûcher. Leur supplice fut exemplaire par la constance et la sérénité qu'ils manifestèrent, mais le Père Garau, dans son ouvrage *La fe triunfante*, défigura leur martyre pour laisser à la postérité une description abjecte et insultante de leurs derniers moments, description qui témoigne d'une cruauté et d'un sadisme que le lecteur jugera : « En voyant les flammes de près, ils commencèrent à s'agiter,

pour tenter de se libérer rageusement de l'anneau qui les rattachait au bûcher, ce que réussit à faire le Tarongí, mais il se retrouva bientôt à genoux et tomba sur le côté dans ce même feu qu'il fuyait. Quant à sa sœur Catalina, qui s'était vantée de se jeter dans les flammes, elle supplia à de nombreuses reprises, lorsqu'elle les vit lécher son corps, qu'on la libère tout en refusant obstinément d'invoquer le nom de Jésus. Pour ce qui est du Valls, l'insensibilité stoïque qu'il affectait ne lui servit pas – car on ne passe pas facilement de la parole à l'acte. Il conserva l'apparence d'une statue jusqu'à l'apparition de la fumée, mais lorsque la flamme arriva, il tenta de s'en protéger, s'agita autant qu'il put, jusqu'à ce que ses forces l'abandonnassent. Il était aussi gros qu'un cochon de lait qu'on aurait élevé, et il commença à brûler de l'intérieur, de sorte que, les flammes ne l'ayant pas encore atteint, ses chairs ardaient comme un tison; il creva par le milieu, et ses entrailles se répandirent comme Judas. » Lors du dernier autodafé, le 2 juillet, trois nouvelles victimes furent livrées aux flammes.

L'ensemble des autodafés de 1691 compta quatre-vingt-six condamnés, parmi lesquels quarante-six femmes. Après cet événement qui fut une véritable catastrophe pour les *chuetas*, l'Inquisition ne prononça plus de peine capitale, ce qui ne veut pas dire que le tribunal resta inactif. On surveillait toujours les *chuetas*, et les sanbenito étaient exposés dans le cloître du couvent de santo Domingo afin que personne ne pût oublier les noms des condamnés.

Le crypto-judaïsme des chuetas

On peut se demander comment, après plus de deux siècles et demi de vie masquée, les *chuetas*, écartelés entre l'être juif et le paraître catholique, réussirent à conserver et à transmettre l'essentiel des pratiques juives. De nombreux *chuetas* avaient des relations commerciales avec de grandes villes maritimes et se rendaient parfois en Afrique du Nord, en Italie, en France et dans l'Empire ottoman, ce qui leur permettait d'entrer en contact avec des Juifs. Ils pouvaient ainsi retrouver des sources et ramener des ouvrages au péril de leur vie. Ainsi Gabriel Valls introduisit à Majorque des livres de prière en hébreu, en espagnol, peut-être même en catalan, et des ouvrages concernant les pratiques quotidiennes du judaïsme. Par ailleurs, la lecture des textes que des voyageurs majorquins

rapportaient de l'étranger ainsi que des livres espagnols qui se référaient à l'Ancien Testament donnèrent également de précieuses indications pour mettre en pratique les préceptes de la vie juive.

Étant donné le danger qu'il y avait à posséder de pareils ouvrages, les *chuetas* les apprenaient par cœur. L'essentiel des prières provenait d'un recueil, le *Ramillete de Flores.* Parmi les prières les plus fréquentes, on peut citer celle qui concernait l'accueil du shabbat, et l'*Idus* (*kidoush*) qui se récitait avant le repas du samedi. Le chef de famille buvait un peu de vin et en offrait ensuite à son épouse. Cette coutume remémorait la tradition juive du *kidoush* du vendredi soir.

Le shabbat était observé avec le plus grand soin; à cette occasion la maison était scrupuleusement nettoyée et l'on changeait de draps. Les hommes revêtaient leurs plus beaux habits et les femmes se paraient et se parfumaient. On préparait pour le samedi un repas spécial à base de poisson et, à la nuit tombante, avec des lampes à huile que l'on garnissait de mèches neuves, on allumait des lumières au moment où apparaissait la première étoile et on ne les éteignait pas avant le samedi soir. En ce qui concerne la vie quotidienne, dans la mesure où ils le pouvaient, les *chuetas* s'efforçaient d'observer les règles alimentaires prescrites par la loi; c'est ainsi qu'ils s'abstenaient de consommer de la viande de porc, de manger du poisson sans écailles, des lièvres et des lapins. Ils cuisinaient exclusivement à l'huile et trempaient la viande dans de l'eau salée avant de la consommer. Ils achetaient les volailles vivantes et les faisaient égorger par des sacrificateurs rituels. L'ensemble de leur vie religieuse était vécue sous le mode pénitentiel, car ils avaient conscience qu'ils n'accomplissaient pas tous les commandements de la Loi, et en particulier celui de la circoncision.

Les grandes fêtes étaient rigoureusement observées. Le jour du Grand Pardon, les *chuetas* jeûnaient pendant vingt-quatre heures, priant Dieu de leur pardonner leurs péchés. Les prières commençaient par *Hossanah, hossanah,* que suivaient quelques mots en hébreu. Les hommes se couvraient la tête d'un mouchoir, vraisemblablement en souvenir de leurs anciens châles de prière. A l'issue de la fête, les assistants se demandaient mutuellement pardon en s'embrassant les mains. Ce grand jeûne était célébré le dixième jour qui suivait la nouvelle lune de septembre. On observait également d'autres jeûnes, celui de Guedalia et celui d'Esther; ce dernier était observé avec une rigueur extraordinaire puisqu'il concernait même

les enfants et qu'il durait trois jours, mais, le second jour de jeûne, on permettait aux enfants de manger à midi. On ne doit pas s'étonner d'une telle attitude car on sait que le jeûne d'Esther était un des moments les plus intenses du crypto-judaïsme péninsulaire; en effet, les Juifs du secret comparaient leur situation avec celle que vécut Esther, symbole de la fidélité religieuse dans des circonstances qu'ils percevaient comme semblables. D'autres jeûnes étaient également pratiqués, comme celui commémorant la destruction du temple et le jeûne des premiers-nés. Espérant la venue d'un nouveau Moïse qui les libérerait, les *chuetas* célébraient la Pâque en rôtissant un agneau pascal et en mangeant du pain exclusivement azyme.

Si, entre 1391 et 1435, il y eut de nombreux mariages entre *conversos* et vieux chrétiens, ce ne fut plus le cas par la suite et les *chuetas* se marièrent entre eux, car ils tenaient les vieux chrétiens pour leurs ennemis et les nommaient « Cananéens ». Ils firent tout ce qui était en leur pouvoir pour maintenir leur intégrité « juive ».

Le XVIIIe siècle

L'arrivée des Bourbons freina la violence de l'Inquisition, car on ne relève que six condamnations pour judaïsme pendant tout le siècle. Toutefois, le Saint-Office ne lâchait pas prise et entretenait de façon permanente une haine qui maintenait dans l'ostracisme plus de quatre cents familles, constituant un groupe isolé, véritables parias d'une société qui les méprisait.

En 1770, des députés de Majorque s'adressèrent au roi d'Espagne pour lui demander que tous les *chuetas* fussent déportés soit dans la ville d'Alcúdia, soit sur l'île de Cabrera qui devait acquérir plus tard une sinistre réputation puisque là moururent des milliers de prisonniers français après la capitulation de Bailén. Les *chuetas*, marginalisés et désespérés, rédigèrent à l'attention de Charles III, le 12 février 1773, une pétition qui relatait leur situation tragique et demandait au monarque de mettre fin à leur exclusion sociale. Si le roi tarda à répondre, nombre de dirigeants de l'île se manifestèrent rapidement : l'université, réactivant les statuts de pureté de sang, ferma ses portes aux *chuetas* tandis que réapparaissait une abondante littérature dirigée contre eux. Une réponse royale arriva le 16 décembre 1782; elle fut suivie de plusieurs autres : ils étaient désormais autorisés à choisir leur lieu de résidence et on ne pouvait

les appeler *chuetas, hebreos* ou *judíos* sans encourir des peines de galère ou de réclusion dans une forteresse. Plus tard, ils furent admis dans l'armée et dans la marine et eurent le droit d'occuper des fonctions publiques, d'appartenir aux guildes, de s'adonner à l'agriculture et de pratiquer tous les métiers. Malheureusement ces dispositions restèrent théoriques et, en dépit des décrets royaux, les *chuetas* continuèrent à endurer une discrimination permanente.

Si l'on veut comprendre la persistance de l'opprobre qui pèse sur les *chuetas*, il faut avoir présent à l'esprit quatre facteurs qui ont déterminé et perpétué leur exclusion :

– Les statuts de pureté de sang, conçus dans la Péninsule ibérique, furent particulièrement efficaces dans la société close de l'île et bloquèrent toute pénétration des *chuetas* dans le monde des vieux chrétiens, puisqu'ils interdisaient aux convertis l'accès aux charges ecclésiastiques, militaires et à toute la fonction publique.

– Les corporations, puissantes et fermées, rivalisèrent d'attention pour n'admettre en leur sein que des hommes purs de toute macule juive, ce qui confina les *chuetas* dans l'exercice des métiers qu'elles ne régentaient pas, comme la joaillerie artisanale, les petits commerces et, exceptionnellement, pour quelques rares individus, le grand commerce. La science de la cartographie, si importante aux XIVe et XVe siècles dans l'île, se trouvait entre les mains des Juifs et des *conversos* majorquins; elle avait permis l'exploration des côtes africaines par des Majorquins au sud du Rio-de-Oro dès 1346, donc bien avant les Portugais et les Français. Majorque détenait alors le monopole de l'élaboration des cartes nautiques, et cette science passa en France et en Italie lorsque les cartographes juifs, refusant d'abjurer, choisirent de quitter l'île, emmenant avec eux leur savoir. En dépit de la politique discriminatoire des corporations, des statuts de pureté de sang, des confiscations de biens qui suivaient les arrestations – confiscations qui constituaient un véritable vol organisé –, les *chuetas* de Majorque manifestèrent une remarquable volonté de résistance et s'organisèrent. Parmi eux, de puissants banquiers firent des opérations avec l'étranger et les colonies, et de riches marchands ou des intermédiaires dans les opérations d'achat et de vente – les *corredors d'orella alta*, les *corredors d'orella baixa*, et les *corredors de coll*, qui annonçaient dans les rues, les places et les marchés, les ventes aux enchères et les horaires de vente de toutes sortes de produits – contribuèrent au commerce de l'île. Il y eut aussi des réseaux d'affaires immobilières, des *argenters*

fameux – nom qui désigne les orfèvres et les joailliers. Les *chuetas* occupèrent aussi des professions libérales, puisqu'il y eut des notaires, des avocats et des médecins de renom.

– La technique du rappel itératif des noms des familles par l'exposition des san-benito perpétuait l'infamie. Ce n'étaient pas seulement les casaques peintes portées par les condamnés de l'Inquisition, mais aussi des petits panneaux semblables à des ex-voto sur lesquels on pouvait voir le portrait de la victime et son nom inscrit sous son visage. Des signes distinctifs permettaient de savoir à quelle peine avait été condamnée la personne représentée sur ces tableaux. Cette exposition picturale ne constituait pas la seule source d'information, car les Inquisiteurs possédaient la liste des condamnés dans leurs registres. En 1693, l'Inquisiteur Joseph Hualte demanda qu'on restaurât les san-benito car six cents d'entre eux, confectionnés entre 1488 et 1645, étaient devenus illisibles. Le Conseil suprême de l'Inquisition n'autorisa la restauration que de quinze san-benito qui concernaient des personnes condamnées entre 1645 et 1691, et la majorité des 1 808 san-benito resta en l'état. Une nouvelle restauration eut lieu en 1755. On ne saurait trop insister sur le rôle de ces san-benito, et le document inquisitorial signé à cette occasion par le secrétaire du Saint-Office de Majorque, Jaime Fábregues, le 15 septembre 1755, est éloquent : « Tous les inculpés qui figurent sur cette liste ont été condamnés par le Saint-Office publiquement comme hérétiques. Ils ont vu tous leurs biens confisqués, ont été frappés d'inhabilité et d'incapacité et ne peuvent obtenir ni dignité, ni bénéfice ecclésiastique ou laïc, ni occuper une quelconque fonction publique. Ils ne peuvent porter sur eux de l'or, des perles, de l'argent, des pierres précieuses, du corail, de la soie, du linge fin; ils ne peuvent monter à cheval ou porter des armes. Ils ne peuvent se servir de toutes les autres choses qui, de par les lois et les pragmatiques de ce royaume, sont autorisées à tous les sujets. Ces privations concernent également les fils et les filles des femmes condamnées à mort et pour ce qui est des hommes, elles s'étendent jusqu'aux petits-enfants de la lignée masculine. Nous condamnons de la même manière la mémoire et la réputation des personnes brûlées en effigie et ordonnons que l'on déterre leurs os pour les livrer à la justice et au bras séculier afin qu'ils soient brûlés et incinérés, que l'on retire et que l'on raye toute inscription ou blason qui figurerait sur leurs tombes, de sorte qu'il ne reste aucune trace d'eux sur la terre si ce n'est celle de la sentence et de l'exécution. »

– A ces trois modalités de l'exclusion, il faut ajouter les rééditions successives de *La fe triunfante* de ce véritable sadique que fut le jésuite Francisco Garau.

Du XIXe siècle à nos jours

La brève campagne de Napoléon laissa espérer aux *chuetas* une réelle amélioration de leur sort, car le roi Joseph, installé sur le trône d'Espagne, s'empressa d'abolir l'Inquisition. A la chute de l'Empire, violences, molestations et discriminations recommencèrent. Les san-benito qui avaient mystérieusement disparu furent réinstallés et la stèle commémorant la destruction de la « synagogue » fut remise en place. L'abolition définitive de l'Inquisition par la reine Christine en 1834 ne marquait pas encore la fin du malheur des *chuetas*. Un certain Juan de La Puerta Vizcaina publia une vieille liste de condamnés destinée à faire chanter leurs descendants; il espérait qu'ils achèteraient sa publication, mais il ne trouva que trois familles pour se prêter à cette extorsion. L'ouvrage du jésuite Garau, dont on a pu apprécier la charité, reparut; toutefois, à cette époque, les *chuetas* trouvèrent un défenseur dans la personne du Valencien Tomás Bertran Soler qui publia en 1858 un ouvrage destiné à rétablir la vérité sur les chrétiens de Majorque d'origine juive. Quelques années plus tard, José Tarongí Cortés publia également une histoire de Majorque qui montrait à quel point l'injuste discrimination empoisonnait la société.

A cette époque, la plupart des *chuetas* étaient d'authentiques chrétiens, souffrant d'un passé que personne ne voulait leur faire oublier, comme le prouvent les personnages du roman de Vicente Blasco Ibañez *Los muertos mandan*. La république espagnole, proclamée en 1931, ne put venir à bout des préjugés si fortement enracinés. Cette même année reparut une édition de l'œuvre du Père Garau ainsi que d'autres textes anti-*chuetas* et la liste des condamnés qui avait été réimprimée en 1755.

Nous nous sommes entretenu avec Gabriel Cortés y Cortés, écrivain, auteur d'un ouvrage sur les Juifs majorquins et leurs descendants chrétiens, et il nous a rappelé que, jusqu'en 1936, il avait connu des familles de *chuetons* – une variante populaire et péjorative de *chuetas* – qui continuaient à pratiquer des rites typiquement crypto-juifs; la plupart le faisaient par routine, d'autres par choix

religieux. Entre autres coutumes d'origine juive pratiquées sans le savoir par la population majorquine en général, on peut noter la confection, lors des fêtes de Pâques, de galettes de farine sans levain nommées *crespells* auxquelles on donne la forme d'étoiles de David. Sans qu'ils accordent de signification religieuse à leurs actes, de nombreux descendants de Juifs convertis tels les Aguiló, Bonnin, Cortés, Forteza, Fuster, Martí, Miró, Piña ou Pinya, Picó, Pomar, Segura, Tarongí, Valentí, Valleriola et Valls s'abstiennent, nous le savons par expérience, de tout travail le samedi, s'habillent avec recherche le samedi comme le dimanche et mangent ce jour-là une nourriture frugale à base de poisson. Lors de certains repas, ils allument des bougies commémorant des fêtes de l'Ancien Testament et ils veillent à tenir closes les fenêtres ou éteignent la lumière électrique. Enfin, nous le savons aussi, les grandes pierres qui autrefois servirent de fondement à l'école qu'abritait la synagogue de la *Call major*, la rue principale de la juiverie, aujourd'hui transformée en église, sont conservées dans un certain endroit de la *Calle de les Escoles*. Lorsque certains descendants de Juifs convertis passent dans cette rue, ils ralentissent le pas, touchent discrètement les pierres du bout des doigts, qu'ils portent ensuite à leurs lèvres.

De nos jours, « quelque trois cents familles vivent, pour la plupart dans la *chueteria*, à Majorque; ils continuent à être orfèvres, joailliers, à pratiquer de petits métiers ou à tenir des boutiques comme le firent leurs ancêtres. On s'adresse trop souvent encore à eux de manière méprisante, en les traitant de Juifs ou de *chuetas*. Les familles de vieux chrétiens ont entrouvert leurs portes, mais la plupart des *chuetas* continuent à se marier entre eux... Ce sont des catholiques croyants, qui ignorent tout de ce judaïsme qui les fit tant souffrir. Les énormes croix que portent les femmes les font aisément repérer », une croix dont ils finissent à peine de porter le poids. La discrimination des *chuetas* constitue une tragédie des temps modernes et elle témoigne de préjugés raciaux et religieux cultivés par le zèle de l'Inquisition. Catholiques dans un monde catholique, ils n'en demeurent pas moins des parias et témoignent de la puissance du fanatisme. Aujourd'hui encore, les polémiques au sujet des *chuetas* se poursuivent entre érudits, publicistes, historiens, mais elles se déroulent dans un climat moins tendu qu'au siècle précédent.

Le retour des séfarades en Espagne, 1854-1924

Isidro González García
Professeur à l'université Menéndez Pelayo
de Santander

Depuis le décret d'expulsion des Juifs d'Espagne du 31 mars 1492, personne en Espagne ne s'intéressa plus au destin de ces Juifs espagnols qui continuaient à maintenir la langue, la culture et les coutumes de leur ancienne patrie. Ce n'est qu'au XIXe siècle que se produisirent les premiers rapprochements entre les deux peuples. Cette rencontre fut une conséquence de l'évolution politique espagnole. Pour la première fois un Juif sollicita une autorisation d'entrée en Espagne en 1854, à l'occasion de la promulgation de l'Assemblée constituante cette année-là. La requête fut déposée par le rabbin Philipson de Magdebourg. Elle exprimait le vœu de se rendre dans le pays pour visiter les lieux où reposaient ses ancêtres bien plus que le souhait de s'installer.

Plusieurs circonstances sont à l'origine de ces retrouvailles : l'évolution même de la politique espagnole qui créait un nouvel état d'esprit sur les plans politique, idéologique et religieux (liberté d'expression, du culte, etc.); la conjoncture extérieure qui mettait d'une manière directe les Espagnols en contact avec les séfarades (guerre d'Afrique du Nord, 1859-1860), à laquelle il faut ajouter la vague d'antisémitisme qui se déchaîna dans toute l'Europe, et tout spécialement en Russie, depuis 1881 jusqu'à la fin du siècle.

L'entrée des troupes espagnoles à Tétouan le 6 février 1860 mit en présence pour la première fois, et de façon officielle, des Juifs et des Espagnols. Les Juifs séfarades reçurent les Espagnols comme leurs libérateurs. La communauté de langue et de coutumes fut le point de départ d'un rapprochement qui devait durer jusqu'à nos jours. Dans la Péninsule, on prit conscience de l'existence de ces séfarades, tout spécialement dans les milieux intellectuel, politique et journalistique. Comme le dit Sarah Leibovici, les vingt-sept mois que dura l'occupation espagnole furent pour les Juifs de Tétouan une époque de « rehispanisation ». Le mouvement des troupes pro-

duisit un choc, et nombre d'entre les séfarades suivirent l'armée espagnole lorsqu'elle rentra en Espagne; c'est ainsi qu'eut lieu le premier retour officiel de séfarades en Espagne après l'expulsion.

Les débats des Cortes en 1869 eurent un effet catalyseur sur l'immigration des Juifs. Les affrontements entre le courant libéral républicain, représenté par Emilio Castelar, et le mouvement intégriste catholique, défendu par V. Manterola, montrèrent la dimension polémique de la question juive. Castelar fut le premier à dénoncer l'erreur historique qu'avait constitué l'expulsion et s'en prit à l'intolérance religieuse qui empêchait encore le retour des Juifs d'être perçu par les Espagnols comme une révision drastique de leur histoire. Toujours selon Sarah Leibovici, qui se fonde sur les documents de l'Alliance israélite universelle, environ 44 Juifs séfarades seraient revenus en Espagne entre 1869 et 1879. Amador de los Ríos, utilisant les archives de l'ancien ministère de l'Intérieur, avance le chiffre de 17 familles qui s'installèrent entre 1869 et 1875 et qui obtinrent la naturalisation. La plupart d'entre elles étaient originaires d'Afrique du Nord.

Mais ce fut sans aucun doute la vague d'antisémitisme européen qui intensifia les contacts. Durant le printemps et l'été de 1881 se produisirent les tristement célèbres pogroms du sud de la Russie, et les Juifs de Kiev et d'Odessa durent fuir vers les pays limitrophes, tout particulièrement vers l'Empire ottoman, l'Autriche et la Roumanie. Les diplomates espagnols en poste dans ces régions, le comte de Rascon à Istanbul, le marquis de Camposagrado à Saint-Pétersbourg, J. Pedro de Aladro à Bucarest ainsi que les consuls d'Odessa et de Varsovie transmirent au gouvernement de Madrid les demandes de ces Juifs qui souhaitaient qu'on les aidât à trouver asile en Espagne, nombre d'entre eux invoquant le fait qu'ils étaient les descendants des expulsés de 1492. Devant cette situation, le gouvernement espagnol qui, à cette époque, était dirigé par le parti libéral de Sagasta, en accord avec le roi Alphonse XII, dépêcha des instructions à ses ambassadeurs. Il leur signifiait que le gouvernement avait pris la décision d'ouvrir les portes de l'Espagne, « cette Espagne qui fut leur ancienne patrie », selon l'expression même du roi. De nombreux Juifs accoururent dans les ambassades espagnoles afin d'être rapatriés. Le comte de Rascon fut à l'origine de pressantes démarches dans ce sens durant les mois de juin, juillet et août. Devant le refus du gouvernement espagnol de payer les passeports, beaucoup d'entre ces Juifs se désistèrent; l'offre de retour

officielle se limitait à les accepter s'ils venaient en Espagne à leurs propres frais. Même dans ces conditions, le comte de Rascon intervint auprès des compagnies de navigation étrangères et réussit à faire rapatrier, sans qu'il en coûtât rien au gouvernement espagnol, 51 familles juives qui arrivèrent à Barcelone *via* Marseille, munies d'un passeport espagnol.

L'année suivante, le 18 juillet 1882, lorsque le mouvement antisémite s'amplifia encore en Russie, les Juifs d'Istanbul adressèrent à nouveau au gouvernement espagnol, par l'intermédiaire du comte de Rascon, une demande pour rentrer en Espagne. Non seulement ils invoquaient la tolérance religieuse, les précédents diplomatiques de l'année précédente, mais surtout ils déclaraient : « Nous voulons retourner vivre là où reposent nos ancêtres. » Ces Juifs posaient certaines conditions, comme la possibilité d'obtenir gratuitement des terres et la prise en charge du voyage par le gouvernement espagnol. Nous ne connaissons pas la réponse de ce dernier, même si nous savons que l'affaire fut traitée en Conseil des ministres. Dans les années qui suivirent (1886-1887), avec la nouvelle arrivée au pouvoir du parti libéral, le ministre des Affaires étrangères S. Moret donna des instructions aux diplomates en poste dans la région des Balkans et de la mer Noire, leur demandant d'entrer en contact avec les communautés juives d'origine espagnole pour créer des relations permanentes avec l'Espagne. Il s'agissait de faire revivre la langue en fondant des écoles et des instituts, afin d'établir des liens plus solides avec l'Espagne et de maintenir vivante la culture espagnole. Les tentatives que fit dans ce sens l'ambassadeur en poste à Bucarest Manuel del Moral n'eurent pas les résultats escomptés : les Juifs étaient bien assimilés dans la société roumaine et, de plus, ils manifestaient des réticences à cause du cruel souvenir de l'expulsion de 1492. A la fin du siècle, en 1892, à la suite d'un nouveau réveil de l'antisémitisme russe, les Juifs d'Odessa demandèrent l'autorisation d'émigrer en Espagne. Le gouvernement conservateur de cette époque, dirigé par Canovas, eut une attitude plus réservée que les gouvernements libéraux : sans s'opposer à la venue des Juifs, il fit de grandes difficultés.

Le commencement du XXᵉ siècle ouvre sans aucun doute de nouvelles perspectives au retour des séfarades en Espagne, tout spécialement grâce aux campagnes menées par le docteur Pulido en 1904 et 1905. Elles se prolongèrent durant les années suivantes et servirent de catalyseur pour un nouveau contact entre les Juifs séfa-

rades et l'Espagne. Ces campagnes suscitèrent avant tout une prise de conscience, tant chez les séfarades que chez les Espagnols, de la nécessité d'un rapprochement. Celle-ci fut présentée par le docteur Pulido à travers trois ouvrages : *Los judíos españoles y su idioma castellano*, en 1884 ; *Los españoles sin patria y la raza sefardita* en 1905 et *La reconciliación hispano-hebrea* en 1922. Pulido essaya de sensibiliser les principaux secteurs de la société espagnole : intellectuels, politiques, économiques (chambre de commerce) ainsi que les séfarades eux-mêmes. Ses efforts favorisèrent le rapprochement entre les deux peuples et eurent pour conséquence l'obtention de vingt et un passeports espagnols pour des Juifs séfarades.

Par ailleurs, la pénétration espagnole en Afrique du Nord détermina des contacts réguliers avec les Juifs de cette région, contacts qui se concrétisèrent dans des publications périodiques, telles les revues *España en Africa* et surtout *La Raza* fondée en 1922. Des organisations judéo-espagnoles furent également créées (1910). Il est donc évident que les campagnes de Pulido et la pénétration espagnole en Afrique du Nord avaient réussi à établir un échange permanent entre les intellectuels espagnols, la presse et les Juifs nord-africains.

Mais c'est sans doute un autre événement international, la Première Guerre mondiale, qui fut à l'origine de la sensibilisation la plus forte de l'opinion publique, des intellectuels et de la classe politique au problème séfarade. Le Parlement vit à nouveau se poser le problème de la protection des séfarades, spécialement dans les Balkans. L'opposition au président du Conseil des ministres de l'époque, le comte de Romanones, accueillit l'idée avec intérêt et proposa de développer une politique de création d'écoles dans la région une fois les hostilités terminées. En 1916, un groupe d'intellectuels avec G. de Azacate, Cajal Lerroux et Azaña s'adressèrent au gouvernement français pour demander la protection des séfarades, et le roi Alphonse XIII intervint lui-même dans cette affaire auprès du kaiser Guillaume II. C'est dans ce contexte que fut signé le premier accord culturel entre l'université de Madrid et le lycée de Jaffa, et la première chaire d'hébreu fut créée à l'université de Madrid, occupée par le professeur Jahuda.

En 1920 fut fondée, à l'instigation de Pulido, la Casa Universal de los Sefardies, une organisation qui se proposait de promouvoir les relations avec les séfarades et qui eut une réelle influence dans les milieux politiques; ainsi, en 1922, le député Catalán Torrás

interpellait le gouvernement sur la nécessité de créer des relations plus étroites avec les séfarades des Balkans et allait jusqu'à demander que certains de ces Juifs pussent représenter les intérêts espagnols dans les chambres de commerce de villes telles Salonique, Athènes, etc. La réponse « diplomatique » à la question fut, comme presque toujours, un appui moral qui ne se traduisait pas dans les faits; de plus, on expliquait les réticences espagnoles en avançant que ces séfarades bénéficieraient des droits inhérents à la nationalité espagnole sans en avoir les devoirs.

Néanmoins, deux ans plus tard, le général Primo de Rivera, par le décret du 20 décembre 1924, concédait la nationalité espagnole à tous les séfarades qui pourraient prouver qu'ils descendaient de Juifs espagnols, mettant ainsi le point final à une étape fondamentale des retrouvailles entre les deux peuples.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

***Conversos* et judaïsants après 1492 : un problème de société**

1. J. CARO BAROJA a signalé il y a plusieurs années la diversité religieuse que l'on peut observer chez les *conversos*. Voir *Los judios en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1978, vol. 1, p. 294-295.
2. H. WOLFF, « The 1391 Pogroms in Spain, Social Crisis or not? », *Past and Present*, février 1971, p. 4-18. Voir aussi A. MACKAY, « Popular Movements in Fifteenth Century Castille », *Past and Present* 55, 1972.
3. Sur cette période fondamentale, voir H. C. LEA, *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983.
   R. GARCIA CARCEL, *Origenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelone, 1976.
   J. MESEGUER FERNANDEZ, « El periodo fundacional, 1478-1517 » *in* J. Perez Villanueva y B. Escandell (éd.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1985.
4. Voir CANTERA BURGOS y P. LEON TELLO.
5. Voir J.P. DEDIEU, « Les causes de foi... » et *L'Administration de la foi : L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècles)*, Madrid, 1989.
6. J.P. DEDIEU, « Los cuatro tiempos de la Inquisición » *in* B. Bennassar (éd.) *Inquisición española : poder politico y control social*, Barcelone, 1981.
7. Voir R. CARRASCO.
8. F. MARQUEZ-VILLANUEVA, « El problema de los conversos : cuatro puntos cardinales », *Hispania Judaica. Studies on the History, Language and the Literature of the Jews in the Hispanic World*, Barcelone, 1980.
9. TERESA DE JESUS, *Libro de su vida*, cap. 33, n° 5, B.A.C., Madrid, 1986. Voir aussi J.I. Tellecha Idigoras, *Tiempos recios*, Salamanque, 1971, p. 15.
10. H. KAMEN, « Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España; Inquisición contra limpieza de sangre », *Bulletin hispanique*, t. LXXXVIII, Paris, 1986, n° 24, p. 326.
11. Bibliographie très importante sur le sujet. Voir J. GENTIL DA SILVA, *Desarrollo económico, subsistencia y decadencia en España*, Madrid, 1967. A. GARCIA SANZ, *Desarrollo y crisis del antiguo regimen en Castilla la Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia. 1500-1814*, Madrid, 1977. B. CLAVERO, *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Madrid, 1974. B. YUN CASALILLA, *Sobre la transición al capitalismo en Castilla*, Salamanque, 1987.
12. J. MARAVALL, *Poder, honor y élite en el siglo XVII*, Madrid, 1979, p. 45.

BIBLIOGRAPHIE

La société juive et *l'aljama* à l'époque de l'expulsion

Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España cristiana*. Trad. espagnole de José Luis LACAVE. 2 vol., Madrid, 1981.

H. BEINART, « Hispano-Jewish Society », *Cahiers d'histoire mondiale* XI (1968), p. 220-238.

B.R. GAMPEL, *The Last Jews on Iberian Soil. Navarrese Jewry 1479-1498*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1989.

H. KAMEN, « The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492 », *Past and Present* 119 (mai 1988), p. 30-55.

J.L. LACAVE, *Sefarad, Sefarad : La España judía*, Madrid, 1987.

M.A. LADERO QUESADA, *España en 1492*, Madrid, 1978 ; « Las juderías de Castilla según algunos " servicios " fiscales del siglo XV », *Sefarad*, 31, 1971, p. 249-264.

A.A. NEUMAN, *The Jews in Spain : Their Social, Political and Cultural Life During the Middle Ages*, Philadelphie, 1942.

L. SUAREZ FERNANDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los Judíos*, Valladolid, 1964.

Le judaïsme espagnol avant l'exil

E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphie, 1973-1985, 3 vol. Traduction anglaise de l'original hébreu *Qorot ha-yehudim bi-Sefarad ha-muslemit*, Jérusalem, 1966, 2 vol.

F.Y. BAER, *Die Juden im christlischen Spanien*, avec une nouvelle introduction de l'auteur et des ajouts bibliographiques par H. BEINART, Londres, 1970, 2 vol. (C'est la réimpression fac-similé de l'édition de Berlin, 1929-1936) ; *Historia de los Judíos en la corona de Aragón (s. XIII y XIV)*, Saragosse, 1985. (Traduction espagnole de *Studien zur Geschichte der Juden im Koenigreich Aragonien wärhend des 13. und 14. Jahrundert*, Berlin, 1913) ; *Historia de los Judíos en la España cristiana*, trad. de l'hébreu par J. L. LACAVE, Madrid, 1981, 2 vol.

H. BEINART, « The Hispano-Jewish Society », *Cahiers d'histoire mondiale*, 11, 1968 ; « The Converso Community in 15th-Century Spain », *The Sephardi Heritage*, éd. par R.D. BARNETT, Londres, 1971 ; *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jérusalem, 1974-1985, 4 vol. ; *Trujillo : A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion of Spain*, Jérusalem, 1980 ; *Los Conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelone, 1983. Trad. de l'original hébreu, Tel-Aviv, 1965 ; trad. anglaise, Jérusalem, 1981 ; *Andalucía y sus judíos*, Cordoue, 1986.

E. BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Barcelone, 1976.

F. CANTERA BURGOS et P. LEON TELLO, *Judaizantes del arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición en 1495 y 1497*, Madrid, 1969.

F. CANTERA BURGOS, *El poeta Ruy Sánchez Cota (Rodrigo Cota) y su familia de judíos conversos*, Madrid, 1970 ; « La judería de San Martín de Valdeiglesias (Madrid) », *Sefarad*, 29, 1979, p. 217-312 ; « Las juderías medievales en el País Vasco », *Sefarad*, 31, 1971, p. 265-317 ; « Juderías medievales en la provincia de León », *Archivos Leoneses*, 28, 1974, p. 85-165 ; *Sinagogas españolas. Con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*, Madrid, 1984. (Reproduction fac-similé de l'édition de Madrid, 1955.)

F. CANTERA BURGOS et C. CARRETE PARRONDO, « La judería de Hita », *Sefarad*, 32, 1972, p. 249-305 ; *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1975 ; *Antón de Montoro : Cancionero*, Madrid, 1984 ; « Los repartimientos de Rabi Jaco Aben Nuñes », *Sefarad*, 31, 1971, p. 212-262.

E. CANTERA MONTENEGRO, *Los judíos en la Edad Media hispana*, Madrid, 1986.

C. CARRETE PARRONDO, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. I : Provincia de Salamanca*, Salamanque, 1981 ; « El repartimiento de Huete de 1290 », *Sefarad*, 36, 1976, p. 121-140 ; *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca. Siglos XV-XVI*, Salamanque, 1983 ; *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II : El Tribunal de la Inquisición en el obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanque, 1985 ; *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. III : Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos : un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, Salamanque, 1986.

C. CARRETE PARRONDO et C. FRAILE CONDE, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV : Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Laínez*, Salamanque, 1987.

A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, 1971.

F. GARCÍA CARCEL, *El pasado judío de Salamanca*, Salamanque, 1981.

L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.

E. GUTWIRTH, « The Jews in the 15th-Century Castilian Chronicles », *The Jewish Quarterly Review*, 74, 1984, p. 379-398 ; « Abraham Senior : Social Tensions and the Court-Jew », *Michael*, 11, 1989, p. 169-229.

S.H. HALICZER, « The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsions of 1480-1492 », *American Historical Review*, 78, 1973, p. 35-62.

M. KRIEGEL, « La prise d'une décision : l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 », *Revue historique*, 527, 1978, p. 49-90.

J. L. LACAVE RIAÑO, « Pleito judío por una herencia en aragonés y caracteres hebreos. Notas acerca del procedimiento judicial en los tribunales aragoneses », *Sefarad*, 30, 1970, p. 325-337 et 31, 1971, p. 49-101 ; « La carniceria de la aljama zaragozana a fines del siglo XV », *Sefarad*, 35, 1975, p. 3-36.

M. A. LADERO QUESADA, « Las juderías de Castilla según algunos " servicios " fiscales del siglo XV », *Sefarad*, 31, 1971, p. 249-264.

P. LEON TELLO, *Judíos de Toledo*, Madrid, 1979, 2 vol.

B. LEROY, *The Jews of Navarre in the Late Middle Ages*, Jérusalem, 1985.

A. MEYUHAS GINIO, « Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV », *El Olivo*, 29-30, 1989, p. 217-233.

Y. MORENO KOCH, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. V : De iure hispano-hebraico. Las* Taqqanot *de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*, Salamanque, 1987 ; « La venta de sinagogas en Segovia al tiempo de la expulsión », *Sefarad*, 46, 1986, p. 345-351 ; « De la diáspora hacia Sefarad : ¿ la primera carta de regreso de un judío convertido? », *Michael*, 11, 1989, p. 257-265.

M. A. MOTIS DOLADER, *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Saragosse, 1985.

B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to Early XVIth Century*, New York, 1966 ; *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphie, 1968.

M. ORFALI, *El tratado* De Iudiaicis erroribus ex Talmut *de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, 1987.

D. ROMANO VENTURA, *Los funcionarios judíos de Pedro el Grande de Aragón*, Barcelone, 1970. Réédité dans le *Boletín de la Real Academia de buenas letras de Barcelona*, 33, 1969-1970, p. 5-41 ; « Les Juifs de la couronne d'Aragon avant 1391 », *Revue des études juives*, CXLI, 1982, p. 169-182. (Reproduit dans son *De historia judía hispánica*, Barcelone, 1991, p. 283-296) ; *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276-1285)*, Barcelone, 1983 ; « Los judíos de la corona de Aragón en la Edad Media », dans *España. Al-Andalus. Sefarad : Síntesis y nuevas perspectivas*, éd. par F. MAILLO SALGADO, Salamanque, 1988, p. 153-168.

A.A. SICROFF, *Les Controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVIe siècle*, Paris, 1960. Trad. espagnole *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*, Madrid, 1979.

R. SINGERMAN, *The Jews in Spain and Portugal : A Bibliography*, New York-Londres, 1975.

L. SUAREZ FERNANDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980.

K. WAGNER, *Regesto de los documentos del Archivo de protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Séville, 1978.

P. WOLFF, « The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not? », *Past and Present*, 50, 1971, p. 4-18.

La population juive à la veille de 1492.
Causes et mécanismes de l'expulsion

Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vol., Baltimore, 1961. Il existe une traduction espagnole.

H. BEINART, *Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 4 vol., Jérusalem, 1974-1985.

J. COHEN, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval anti-Judaism*, Ithaca-Londres, 1982.

F. FITA, « La verdad sobre el martirio del Santo Niño de la Guardia », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XI, 1887, p. 7-134.

S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York, 1966.

M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979.

P. LEON TELLO, *Judíos de Avila*, Avila, 1963.

B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphie, 1968.

A. NEUMANN, *The Jews in Spain. Their Social, Political and Cultural Life during the Middle Ages*, Philadelphie, 1944.

D. ROMANO, « La Historia dels jueus a Catalunya : problemàtica i perspectives », *Revista de Catalunya*, 3, déc. 1986, p. 60 et suiv.;
« Los funcionarios judíos de Pedro el Grande », *Boletín de la Academia de Buenas Letras*, Barcelone, XXXIII, 1970, p. 5-41.

L. SUAREZ FERNANDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los Judios*, Valladolid, 1964; *Les Juifs espagnols au Moyen Age*, Paris, 1980.

J. VALDERON BARUQUE, *Los Judíos de Castilla y la revolución trastámara*, Valladolid, 1968.

***Conversos* et judaïsants après 1492 : un problème de société**

H. BEINART, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelone, 1983.

E. BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Barcelone, 1976.

F. CANTERA BURGOS et P. LEON TELLO, *Judaizantes del arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición en 1495-1497*, Madrid, 1969.

J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1978.

R. CARRASCO, « El preludio al siglo de los Portugueses. La Inquisición de Cuenca y los judaizantes lusitanos en el siglo XVI », *Hispania*, XLVIII (1987).

J. CONTRERAS, « Estructuras familiares y linajes en el mundo judeoconverso », *in* R. CARRASCO (édit.), *Solidarités et Sociabilités en Espagne (XVIe-XXe siècles)*, Paris, 1991, p. 187-241.

J.P. DEDIEU, « Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV (1978).

A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Los judeoconversos en España y America*, Madrid, 1971.

J.I. GUTIERREZ NIETO, « La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II », *Revista de la Universidad Complutense. Homenaje a Gomez Moreno*, IV, Madrid, 1983.

S. HALICZER, « The Castilian Urban Patriciate and the Jewish Expulsion of 1480-1492 », *American Historical Review*, 78, 1973.
M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979.
M. A. LADERO QUESADA, « Los judios castellanos del Siglo XV en el arrendamiento de los Impuestos Reales », *Cuadernos de historia. Anexos de Hispania*, 6 (1975).
F. MARQUEZ VILLANUEVA, « Conversos y cargos concejiles en el Siglo XV », *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 63 (1957).
B. NETANYAHU, *The Marranos of Spain Late 14th to Early 16th Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, 1973.
I. REVAH, « Les marranes », *Revue des études juives*, CXVIII, Paris (1959-1960).
L. SUAREZ FERNANDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judios*, Madrid, 1964; « El maximo religioso en la expulsión de los judios », *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, vol. 17, Madrid, 1969.

Les *Chuetas* de Majorque

Bibliographie primaire

F. GARAU, *La Fe triunfante en cuatro autos celebrados en Mallorca por el Santo Oficio de la Inquisición en que han salido ochenta y ocho reos, y de treinta y siete relajados solo hubo tres pertinaces*, Palma de Majorque, 1691. Réédité en 1755, 1931 et 1984.

Bibliographie secondaire

B. BRAUSTEIN, *The Chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Majorca*. Columbia University Oriental Series, vol. XXVIII, Scottdale, 1936, rééd. New York, 1972.
G. CORTES Y CORTES, *Historia de los judíos mallorquines y de sus descendientes cristianos*, Palma de Majorque, 1985, 2 vol.
M. FORTEZA PINYA, *Els descendents dels jueus conversos de Mallorca, Reconciliados y Relajados (1488-1691)*, Barcelone, 1946. (C'est le livre de Braustein avec une étude critique des documents de l'Archivo Nacional d'Espagne.)
E. et J. F. LAUB, *El mito triunfante. Estudio antropológico-social de los chuetas mallorquines*, Palma de Majorque, 1987.
A. LIONEL ISAACS, *The Jews of Majorca. The First Consecutive History of the Jews of Majorca ever Published*, New York, 1936. Traduction espagnole, Palma de Majorque, 1987.
G. LLABRES y QUINTANA, « La conversión de los judíos mallorquines en 1391 », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. XL, Madrid, 1902.
L. MUNTANER MARIANO, « La Inquisició Espanyola a Mallorca, un model d'actividat peculiar? », *La Inquisició a les illes Balears (segles XV al XIX)*, Palma de Majorque, 1986; « Los "xuetes" de Mallorca: Antisemitismo y competencia económica a finales del siglo XVII », *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980.
A. MUT CALAFELL, « El fondo documental de la Inquisición del Archivo del Reino de Mallorca », *Estudis Baleàrics*, Palma de Majorque, juin 1986.
M. PERDIGO CORTES, *Reflexiones del Consejo de Castilla sobre los judíos (Chuetas) de la Isla de Mallorca*, Barcelone, 1942; *Judíos de Mallorca (Informe del año 1773)*, Barcelone, 1945.
L. PEREZ MARTINEZ, *Relaciones de causas de fe de la Inquisición de Mallorca*, Palma de Majorque, 1979-1980.
A. PEREZ RAMOS, « Iglesia y pueblo de Mallorca ante la supresión del Santo Oficio (1813-1814) », *Estudis Baleàrics*, Palma de Majorque, juin 1986.
R. PIÑA HOMS, « Las relaciones entre cristianos viejos y conversos de Mallorca en el siglo XVII », *Estudis Baleàrics*, Palma de Majorque, juin 1986.

A. PONS PASTOR, *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, Madrid, 1958. Réédition Palma de Majorque, 1984. 2 vol.

J. M. QUADRADO, « La judería de Mallorca en el siglo XIV », *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. IV, Madrid, avril 1887. Reproduit dans *Museo Balear de la Historia y Literatura, Ciencias y Artes*, 1888 ; réimprimé à Palma de Majorque, 1967.

F. RIERA MONTSERRAT, *Lluites antixuetes en el segle XVIII*, Palma de Majorque, 1973.

R. ROSELLO VAQUER, « Notes per a la Inquisició a Mallorca », *Estudis Baleàrics*, Palma de Majorque, 1984.

A. SANTAMARIA ARANDEZ, « La peste negra en Mallorca », *VIIIe congreso de la Corona de Aragón*, t. 2, vol. 1, Valence, 1969 ; « En torno a la situación de los judíos conversos de Mallorca en el siglo XV », *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 1959 ; « Los judíos conversos de Mallorca », *Historia de Mallorca*, éd. par J. MASCARO PASARIUS, vol. 3, Palma de Majorque, 1970.

A. SELKE, *Los chuetas y la Inquisición (Vida y muerte en el ghetto de Mallorca)*, Madrid, 1972.

J. TARONGI CORTES, *Algo sobre el estado religioso y social de la isla de Mallorca. Polémica contra la preocupación de clase. Capítulos para la historia del pueblo balear*, Palma de Majorque, 1877, réédité sous le titre *La verdad os hará libres*, Palma de Majorque, 1967 et 1984.

Le retour des séfarades en Espagne 1854-1924

J. AMADOR DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid, 1877.

H. AVNI, *España, Franco y los Judíos*, Madrid, 1982.

J. BAUTISTA VILAR, *La judería de Tetuán*, Madrid, 1969.

I. GONZALEZ GARCIA, *El retorno de los Judíos*, Madrid, 1991.

S. LEIBOVICI, *Les Chroniques des Juifs de Tétouan*, Paris, 1985 ; *Aproximación hispanohebrea en el Marruecos ochocentista, Tetuán 1862- 1906*, Murcie, 1983.

A. MARQUINA INES OSPINA, *España y los Judíos, siglo XX*, Madrid, 1987.

Portugal

Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal

Anita Novinsky
Professeur à l'université de São Paulo

Dans le destin des Juifs expulsés d'Espagne en 1492, le Portugal a joué un rôle déterminant. S'il a accueilli la plupart des exilés, cinq ans plus tard il les a convertis de force au catholicisme, faisant d'eux des nouveaux chrétiens. Ces convertis, que la population a toujours perçus comme juifs, ont été les principaux colonisateurs des Amériques; ils ont dynamisé la vie économique coloniale, mais ils se sont aussi établis dans l'Empire ottoman, en Italie, en Hollande, en France, en Allemagne, au Maroc et jusqu'en Russie, en Inde et en Chine, emmenant avec eux leurs connaissances, leur savoir-faire et leur esprit d'entreprise.

La plupart des historiens ont mis l'accent sur l'Espagne, reléguant le Portugal à une place secondaire dans l'histoire des séfarades. Malgré les aspects originaux que présente l'histoire des Juifs et des nouveaux chrétiens au Portugal jusqu'à nos jours, les recherches sont peu nombreuses et les monographies sur le sujet sont rares, contrairement à ce qui se passe pour l'histoire des Juifs d'Espagne. Quoique le petit royaume portugais ait subi une forte influence de son voisin, il présente des spécificités propres, et des différences culturelles ont marqué socialement et psychologiquement le caractère des Juifs de ce pays.

Au Moyen Age, les monarques portugais, que caractérisaient leur grande indépendance et leur tolérance, ont permis à leurs sujets juifs d'agir dans la plus large liberté : ils pouvaient exercer leur propre justice civile et criminelle, suivre leurs traditions et coutumes, être propriétaires de biens fonciers. Le fait qu'ils professaient une religion différente n'empêchait pas les rois de leur accorder une grande confiance politique et de leur attribuer des postes officiels de la plus haute importance. Jusqu'à la fin du XVe siècle, la société portugaise ne fut pas confrontée au problème du *converso* qui depuis 1391 agitait l'Espagne, et les persécutions et les expul-

sions qui eurent lieu en Europe au-delà des Pyrénées ne touchèrent pas les Juifs du royaume lusitanien. Le Portugal reconnut les droits des Juifs cent ans avant n'importe quel autre pays européen, et ils jouirent de la coexistence avec les Arabes et les chrétiens pendant un siècle de plus qu'en Espagne. Il faut noter aussi que l'ordre donné par le pape Innocent III à tous les princes d'Europe d'obliger les Juifs à porter des signes distinctifs ne fut jamais suivi au Portugal. Les Ordonnances alphonsines confirmèrent une loi sur l'usage des signes distinctifs (Evora, 20 février 1391), mais à notre connaissance il n'y eut pas d'application officielle.

Le Portugal et l'Espagne n'étaient pas, à la fin du XVᵉ siècle, les pays orthodoxes et fanatiques qu'ils devinrent plus tard. Les idées philosophiques et religieuses les plus diverses circulaient dans ces pays et l'on peut en tenir quelques-unes comme les précurseurs de la pensée rationaliste et même du siècle des Lumières. A cette époque, le Portugal devint le pays de refuge par excellence pour ceux qui fuyaient les massacres et les persécutions en Espagne, car l'obsession de l'hérésie juive, déjà répandue en Espagne, était un élément étranger à la société portugaise. Transplantée au Portugal, cette obsession eut une influence décisive sur la destinée des Juifs de ce pays.

C'est au clergé catholique qu'incombe la plus grande responsabilité du fanatisme et de la doctrine de la haine, apparus vers la fin du XVᵉ siècle et qui durèrent plus de trois cents ans. L'établissement de l'Inquisition en Espagne (1478) eut également une grande influence sur les directions prises par les événements dans le royaume portugais. A partir du XVᵉ siècle, l'animosité que le peuple portugais manifestait envers les Juifs se situait au niveau économique, en tant que manifestation de classe; sa nature était semblable à celle des masses populaires à l'égard des nobles et des puissants.

Les Juifs au Portugal avant l'accueil des expulsés

En aucune autre contrée d'Europe, depuis le début de la diaspora dans l'Antiquité, les Juifs ne développèrent si amplement leur créativité que dans la Péninsule ibérique, pendant et après la période de l'occupation arabe. Il y avait des Juifs dans presque tous les villes et villages du Portugal. Les plus grandes juiveries se trouvaient à Lisbonne, à Santarem, à Lamego, à Bragance, à Evora, à Alcacer,

à Coïmbre, à Viseu et à Porto. Dans la vie quotidienne, les rapports entre Juifs et chrétiens étaient des plus étroits; cependant on entendait dans les réunions des Cortes les protestations des représentants du peuple de façon continue.

Une décennie avant l'expulsion des Juifs, l'Inquisition avait déjà commencé à fonctionner en Espagne, alors que les Juifs du Portugal jouissaient encore de la protection royale. Le roi Alphonse V (1432-1481) leur permettait de vivre hors des juiveries et de ne pas se distinguer des chrétiens par leur aspect extérieur.

Dans le domaine religieux, il faut signaler que la pratique du judaïsme par les séfarades fut plus libérale que celle des Juifs ashkénazes d'outre-Pyrénées. S'il y avait des groupes orthodoxes, fidèles à la tradition et aux enseignements bibliques, il y avait aussi des noyaux extrêmement libéraux qui vivaient les préceptes du judaïsme de manière très lâche, et la religion juive était observée *sui generis* par un certain nombre de Juifs portugais, avec une grande flexibilité dont les rabbins se plaignaient souvent.

La majorité des Juifs était aisée et certains vivaient dans un luxe parfois ostentatoire; ils aimaient les danses, les jeux et les plaisirs, et leur style de vie était radicalement différent de celui des Juifs de l'Europe centrale et orientale [1]. Au moment de l'expulsion d'Espagne, les Juifs du Portugal appartenaient donc aux classes les plus favorisées et, malgré l'augmentation progressive des lois répressives, ils jouissaient encore d'un énorme prestige. Ils étaient nombreux à occuper des postes officiels de la plus haute importance ou à être propriétaires de grosses fortunes, et les médecins juifs étaient célèbres dans le pays. La contribution des Juifs au trésor royal était considérable. En 1497, peu avant la conversion forcée, quelques juiveries payaient des impôts très élevés.

Les Juifs étaient connus comme mathématiciens, cartographes, astronomes, pilotes et marins depuis le temps de l'infant Dom Henrique – le futur Henri le Navigateur (1394-1460) – qui les réunissait à Sagres pour étudier l'art de la navigation [2]. Cependant les travaux sur la participation des Juifs dans le développement de la science de la navigation sont rares. Plusieurs chroniqueurs de la couronne du Portugal rapportent les noms et l'importance de ces savants venus parfois d'Espagne. Ainsi, selon João de Barros, l'enfant Henrique Navigateur fit venir de Majorque le Juif maître Jacome Cresques, « un homme très docte dans l'art de naviguer qui faisait des cartes et des instruments : il lui a fallu beaucoup d'effort pour

l'amener en ce royaume, afin d'enseigner sa science aux officiers portugais de cette profession [3] »; on doit à des membres de la famille Cresques la fabrication de la première mappemonde, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Paris.

Le roi Jean II invita lui aussi des spécialistes célèbres de l'époque, des mathématiciens, des astronomes, des cartographes, et réunit une commission technique pour les études de navigation. A cette commission appartenaient plusieurs Juifs dont parlent souvent les chroniqueurs de l'époque, mais nous ne savons pratiquement rien sur leur vie. C'est celle qui refusa les plans de Colomb lorsqu'il les lui soumit pour évaluation.

Le progrès des études nautiques portugaises était connu partout en Europe, et c'est sûrement pour cette raison que Christophe Colomb se rendit au Portugal où il vécut quelques années afin de bénéficier de l'expérience des navigateurs et des marins portugais. Grâce à ces études, le Portugal devint une puissance mondiale de premier plan et plusieurs Juifs apparaissent en tant qu'éléments clés des conquêtes portugaises.

C'est à Martin Behaïm, à maître Rodrigo et à maître Joseph que nous devons la découverte de la navigation par la hauteur du soleil en haute mer. Un auteur espagnol rapporte ainsi la collaboration des Juifs : « Les savants portugais Rodrigo et Joseph sont à l'origine du progrès scientifique; associés à l'illustre Behem et sous le parrainage du roi Jean II, ils ont inventé l'astrolabe pour naviguer par la hauteur du soleil et les tables de ses déclinaisons [4]. » Parmi les mathématiciens liés à la cour de Jean II est également mentionné un certain Moyses sur lequel nous savons peu de chose.

Abraham Zacuto (1450-1522) est le plus connu et le plus éminent des Juifs spécialistes de l'art de la navigation parmi les érudits d'Espagne qui se sont réfugiés au Portugal. Professeur d'astronomie à l'université de Salamanque, il servit deux monarques portugais : Jean II, de qui il reçut une large somme pour les services rendus à la couronne, et Manuel Ier qui le nomma astronome royal et sollicita ses conseils pour les plus importants problèmes de navigation. Ses travaux rendirent possibles les voyages au long cours de Vasco de Gama en Inde et ceux d'autres navigateurs. Il perfectionna les tables astronomiques élaborées par Isaac ibn Sid, le *hazan* de Tolède, dites tables Alphonsines, ainsi que l'astrolabe qu'il fit fabriquer en métal. Son premier ouvrage, l'*Almanach perpétuel,* dédié à l'évêque de Salamanque, fut imprimé dans l'atelier du Juif Abraham d'Orta, à

Leiria, en 1496. Le disciple de Zacuto, Joseph Vecinho, médecin et astronome de la couronne et membre de la commission de Jean II, le traduisit en espagnol et en latin.

Vasco de Gama adopta comme conseiller et interprète un Juif rencontré en Inde ; il le baptisa et lui donna son nom. Gaspar de Gama revint en Europe avec le navigateur et rendit des services inestimables à la flotte portugaise, en accompagnant plusieurs autres navigateurs parmi lesquels Pedro Alvares Cabral dans son voyage au Brésil. Le roi Manuel le récompensa en lui allouant une pension à vie très élevée.

Quoique de nombreuses expéditions aient été financées par des particuliers, nous n'avons pas d'éléments pour prouver la contribution directe de capitaux juifs ou de nouveaux chrétiens dans les découvertes portugaises. Cependant un fait est sûr : l'expédition de Christophe Colomb, en 1492, fut financée en grande partie par Isaac Abravanel, un homme d'État portugais exilé en Espagne pour des raisons politiques, et par Gabriel Sanches et Luis de Santangel, tous les deux financiers des Rois Catholiques et amis de Colomb.

La ruse de l'admission

Sous le règne de Jean II (1481-1495) commencent vraiment des temps troublés pour les Juifs au Portugal. Paradoxalement, tandis que le roi imposait aux Juifs les souffrances les plus atroces, il les employait à la cour, se servant de leur savoir. La religion a été l'excellent prétexte pour la réalisation des ambitions de ce roi, ce qui satisfaisait aussi les intérêts des classes dominantes, la noblesse et le clergé.

Dès la publication de l'édit d'expulsion d'Espagne, le 31 mars 1492, le dernier *gaon* de Castille, Isaac Aboab, se rendit au Portugal accompagné de trente Juifs espagnols parmi les plus illustres, afin de négocier avec le roi l'entrée de leurs coreligionnaires. Le monarque portugais, poussé par des intérêts purement matériels, permit aux familles les plus riches et les plus éminentes de s'installer dans la ville de Porto, en échange d'un paiement annuel à la municipalité de 50 maravédis par famille. Le royaume manquait d'argent : on venait de faire de grands frais pour les noces du prince Dom Alphonse, et l'on avait aussi beaucoup dépensé en Afrique. Tout cela pesa sur la décision de Jean II malgré l'opposition de

plusieurs de ses conseillers. Les Juifs portugais eux-mêmes exprimaient leurs craintes face à l'arrivée d'un si grand nombre de coreligionnaires, la plupart sans moyen de subsistance.

Avec l'édit d'expulsion, la moitié des Juifs qui choisirent l'exil se réfugièrent au Portugal. Les sources sont en désaccord sur le nombre de ceux qui ont émigré vers le royaume lusitanien. D'après Abraham Zacuto, plus de 180 000 Juifs quittèrent l'Espagne et 120 000 entrèrent dans le royaume portugais. Le chroniqueur portugais Damiaõ de Góes et l'Espagnol Andrés Bernáldez ont des opinions qui coïncident avec celle de Zacuto. Une estimation faite par Bernáldez permet d'établir la liste suivante : de Benavente vers Bragance, plus de 3 000 personnes; de Zamora vers Miranda, plus de 30 000; de Ciudad Rodrigo vers Villar, plus de 35 000; d'Alcantara vers Marban, plus de 15 000; de Badajoz vers Yelves, plus de 10 000; l'addition ferait plus de 93 000 personnes, pour le seul royaume de Castille [5]. Les points de contrôle désignés pour l'entrée des Juifs au Portugal étaient Olivença, Aronches, Castelo Rodrigo, Bragance et Megalço.

Après avoir passé la frontière, les Juifs les moins riches s'entassèrent à Caçaroles, à 40 kilomètres de Vimioso, d'où le nom de « vallée des Cabanes » donnée à cette région, car ils y montèrent des tentes et y vécurent selon la tradition, pendant des années. Les six cents familles les plus riches payèrent la somme de 60 000 cruzados d'or, toutes les autres payèrent 8 cruzados d'or qui devaient être versés en quatre fois. Le total atteignit 1 000 ducados, ce qui pour l'époque était une somme fabuleuse. Jean II donna aux exilés l'autorisation de rester huit mois dans le pays, leur promettant des bateaux et de l'aide pour partir. Mais le roi ne tint pas sa parole; il ne leur fournit ni l'aide ni les embarcations promises, et, le délai de huit mois étant écoulé, il les vendit comme esclaves aux nobles. Puis le monarque portugais alla encore plus loin dans sa politique antijuive. Au début de 1493, il ordonna d'enlever à leurs parents les enfants de deux à dix ans. Ils furent emmenés en Afrique par le capitaine Alvaro da Cunha et débarqués sur l'archipel de São Tomé, connu aussi sous le nom d'îles Perdues ou d'îles des Lézards. Heureux les enfants qui moururent pendant la traversée, car ceux qui survécurent furent dévorés par les bêtes sauvages. Des textes portugais de l'époque se réfèrent avec indignation à cette décision du monarque.

Sous Manuel Ier (1496-1521), les Juifs n'eurent pas plus de chance.

Peu de temps après leur arrivée d'Espagne, ils vécurent une expérience unique dans l'histoire des Juifs : la conversion forcée et massive au catholicisme. La violence du roi contre ses sujets n'est pas sans rapport avec ses intérêts politiques vis-à-vis de l'Espagne voisine. Le cousin et successeur de Jean II espérait obtenir l'héritage espagnol afin de placer la Castille et l'Aragon sous la couronne de Portugal. A cet effet, il demanda en mariage la fille des Rois Catholiques. De leur côté, les monarques espagnols s'étaient rendu compte de l'erreur commise en expulsant les Juifs, mais il ne leur restait que la possibilité d'annuler les avantages que le Portugal pouvait en retirer. Ils imposèrent donc l'expulsion de tous les infidèles comme condition au mariage entre la princesse Isabelle d'Espagne avec le roi portugais.

Par amour pour la princesse Isabelle, mais plus vraisemblablement mû par la raison d'État, Dom Manuel accepta la condition des Rois Catholiques. En décembre 1496, le roi signa la clause du mariage qui obligeait tous les infidèles, Maures et Juifs, à quitter le Portugal dans un délai de dix mois, sous peine de mort et de confiscation de tous leurs biens. Il semble que les chroniqueurs portugais, à l'exception de Damiaõ de Góes et de Samuel Usque – qui était juif – n'eurent pas connaissance de ce premier décret d'expulsion qui donnait aux Juifs la liberté de sortir et d'emporter leurs biens. Le roi s'attendait que les Juifs préférassent la conversion à l'exil, mais cette illusion se dissipa lorsqu'il vit des milliers de personnes entassées dans le port de Lisbonne, prêtes pour le départ. Dom Manuel comprit immédiatement quelles seraient les conséquences d'un tel exode et, à l'époque de la Pâque juive, il publia un nouveau décret pour que l'on arrachât à leurs parents tous les enfants juifs de moins de quatorze ans afin qu'ils fussent répartis parmi les chrétiens et élevés dans la foi du Christ. La cruauté de cette mesure provoqua la révolte et l'étonnement chez beaucoup de Portugais. Des chrétiens protestèrent et cachèrent des enfants juifs pour les rendre plus tard à leurs parents. Mais bientôt fut publié le décret définitif qui interdisait aux Juifs de quitter le pays : tous furent traînés de force jusqu'aux fonts baptismaux.

La conversion forcée ne recueillait pas tous les suffrages. Dom Fernando Coutinho, le fonctionnaire de justice le plus élevé du royaume et évêque de Silves, se prononça fermement contre et écrivit : « J'ai vu de mes yeux comment plusieurs ont été traînés par les cheveux jusqu'aux fonts baptismaux ; comment un père, la tête

couverte, le cœur brisé, se lamentant, a accompagné son fils et, à genoux, a clamé vers le Tout-Puissant pour le prendre à témoin que le père et le fils étaient unis et croyants dans la loi de Moïse et qu'ils souhaitaient mourir comme martyrs du judaïsme. J'ai vu des actes encore plus épouvantables, vraiment incroyables, qui leur ont été infligés [6]. » En effet, les Juifs qui résistaient encore furent privés d'aliments et d'eau pendant trois jours. Plusieurs moururent, d'autres se suicidèrent, quelques-uns tuèrent leurs propres enfants. Samuel Usque, témoin oculaire de ces événements, nous en a laissé une émouvante description [7].

Signalons un fait singulier, indispensable à la compréhension du destin des Juifs au Portugal : on leur a défendu de partir et on leur a enlevé leurs enfants, mais on n'a pas procédé ainsi avec les Arabes qui refusaient l'eau du baptême et la foi catholique. Selon Damiaõ de Góes, la raison de cette différence de traitement est que les Juifs étaient un peuple sans terre, sans royaume d'où ils pourraient organiser des représailles. Contre les Juifs on pouvait agir impunément. C'est pourquoi on peut considérer Damiaõ de Góes comme un précurseur du sionisme politique, puisqu'il a lié le sort des Juifs à l'absence d'un territoire national [8].

Après des semaines de terreur, des bandes entières de « Juifs » tentèrent de quitter le Portugal. Initialement les endroits les plus recherchés furent l'Italie, Anvers, l'Afrique et le Levant. Quelques-uns ne purent partir, comme l'érudit Isaac ibn Zachin, qui tua ses enfants et ensuite se suicida [9]. Les années suivantes, Dom Manuel essaya par tous les moyens d'empêcher cette fuite et, par deux ordonnances du 20 et du 24 avril 1499, il défendit à tous les chrétiens, nationaux ou étrangers, de faire des affaires par achat ou échange avec les nouveaux chrétiens. Il défendit aussi aux convertis d'émigrer sans l'autorisation expresse de la couronne. Les « Juifs » s'organisèrent et, grâce à l'argent et aux influences, ils préparèrent les chemins du long voyage en mettant sur pied des sortes d'organisations internationales qui leur facilitaient l'entrée dans plusieurs pays d'Europe et d'Afrique. Quelques tentatives réussirent, d'autres échouèrent; lorsque les nouveaux chrétiens étaient capturés, on les punissait sévèrement. En même temps le clergé catholique – surtout les Dominicains – excitaient les masses populaires contre les convertis, fabriquant une image si infamante des nouveaux chrétiens qu'elle a duré des siècles.

Avec le temps, la situation s'aggrava : les sermons propageaient

la haine, les fonctionnaires du tribunal flairaient partout pour trouver un hérétique et la masse populaire des vieux chrétiens, endoctrinée par le clergé, acceptait de croire les classes dirigeantes lorsqu'elles affirmaient que le Portugal était infesté par les criminels contre la foi qu'étaient les anciens Juifs. Les synagogues furent transformées en églises et les cimetières devinrent des pâturages ou des places publiques.

Le nouvel exil

Des séfarades érudits, des scientifiques, des médecins, des marchands et de simples artisans commencèrent une nouvelle errance à travers le monde. Des personnalités illustres réussirent à fuir, comme José ibn Yahia et ses enfants qui retraversèrent l'Espagne pour se rendre à Pise. Arrêtés sur le sol espagnol, ils furent condamnés au bûcher et ne durent leur salut qu'à l'intercession du comte Alvaro de Bragance et au paiement de larges sommes d'argent. A la même époque émigra David ben Salomon ibn Yahia, auteur d'une grammaire hébraïque et prêcheur de la commune de Lisbonne. Il souffrit lui aussi de pénibles vicissitudes [10]. Le médecin et auteur mystique Abraham Saba, auteur du commentaire du Pentateuque *Seror Hamor*, réussit lui aussi à partir, mais ses deux fils, « la joie de son cœur » selon son expression, ne purent s'échapper et furent contraints au baptême avant d'être emprisonnés. Abraham Zacuto, malgré tous les honneurs qu'il avait reçus, quitta le pays avec son fils Samuel et, après avoir été emprisonnés deux fois, ils arrivèrent à Tunis où Abraham écrivit sa fameuse chronique *Sefer ha-Yuhasin*, dont la première édition parut à Constantinople en 1566. La Turquie recueillit des talmudistes comme Isaac ben José Caro, Jacob ibn Habib, l'auteur de *Ein Jahacob*, et Salomon ibn Verga, tandis que, au Portugal, Simon Mimi et toute sa famille, qui était restée fidèle au judaïsme, furent torturés, traînés par la ville et assassinés. D'autres furent envoyés aux travaux forcés en Angola. Les Juifs offrirent des fortunes au pape Alexandre VI pour qu'il intercédât en leur faveur, mais nous ne connaissons pas les détails de cette médiation.

Les séfarades reprirent donc la route en même temps que commençait l'ère des nouveaux chrétiens, car les baptêmes forcés n'avaient pas transformé tous les Juifs en chrétiens loyaux. Surtout

dans les premières générations, la religion juive fut pratiquée dans l'intimité des foyers et dans les cœurs de beaucoup de *conversos*. Le 30 mai 1497, peu après la panique suscitée par les actes de violence déployés au moment de la conversion, le roi Manuel Ier avait fait publier une loi qui protégeait les Juifs convertis de force; elle interdisait pendant les vingt années suivantes toute enquête sur la religion des nouveaux chrétiens. Cette loi permit la survie du crypto-judaïsme et créa des conditions qui préparèrent sa continuité. Une tradition clandestine se développa, passant de génération en génération, prenant des caractéristiques et des aspects variés au fur et à mesure que s'intensifiaient les persécutions. Le phénomène nouveau-chrétien portugais a donc eu une évolution différente du phénomène *converso* espagnol et il doit être étudié dans un contexte distinct de celui présenté par l'Espagne. Le mot *marrano*, employé en Espagne pour désigner les *conversos* qui pratiquaient le judaïsme, n'a jamais été utilisé au Portugal, mais son emploi s'est généralisé, surtout parmi les historiens juifs, et a finalement été accepté par l'historiographie actuelle.

La politique portugaise du XVe siècle, arbitraire et opportuniste à l'égard des nouveaux chrétiens, se prolongea pendant les règnes suivants : des autorisations de départ alternaient avec des lois prohibitives, qui n'étaient annulées que moyennant le paiement de sommes élevées par les nouveaux chrétiens.

La loi de 1497, qui protégeait les nouveaux convertis, fut peu respectée dans la pratique.

La crise économique qui sévit au Portugal au début du XVIe siècle créa les conditions qui exacerbèrent l'animosité contre les nouveaux chrétiens; elle culmina à Lisbonne, en 1506, en un massacre où la populace assassina 4 000 « Juifs », et pilla l'or, l'argent, les bijoux et les objets de valeur. Comme par le passé, il y eut de vieux chrétiens qui, en exprimant leurs protestations et leur solidarité, cachèrent leurs amis « juifs ». Le chroniqueur portugais Garcia de Rezende nous a laissé son témoignage de cette tuerie : « J'ai vu qu'à Lisbonne se sont levés le bas peuple et les vilains contre les nouveaux chrétiens. Ils en ont tué plus de quatre mille de ceux qu'ils avaient saisis. Quelques-uns ont été brûlés vivants. Ils ont dépecé leurs enfants. Ils ont commis de grandes cruautés, de grands vols et des vilenies contre tous ceux qu'ils ont trouvés [11]. » Après le massacre, le roi Manuel punit les responsables et tâcha de modifier sa politique envers les nouveaux chrétiens. Le 1er mars 1507, on publia un décret

autorisant les nouveaux chrétiens à quitter librement le pays. Jusqu'à la mort du roi en 1521, les Juifs convertis qui étaient restés au Portugal entretinrent quelques espoirs qui s'évanouirent en peu d'années.

L'apprentissage de la haine

Jean II n'a pas respecté l'accord passé avec les Juifs, il a réduit en esclavage ceux qui n'ont pas pu acheter leur liberté avec de l'argent ou du prestige et a provoqué l'holocauste des enfants juifs. Manuel Ier, sans le moindre scrupule ou respect pour la croyance d'autrui, n'a même pas accordé aux Juifs le choix qu'ils avaient eu en Castille et les a forcés à la conversion. Mais Jean III (1502-1557) fut l'initiateur d'un autre type de persécution; en effet, après de longues années de lutte contre le Vatican, le roi réussit finalement à obtenir du pape Paul III la bulle du 23 mai 1536, qui établissait le tribunal du Saint-Office de l'Inquisition au Portugal : pendant trois siècles, il allait déterminer le sort des nouveaux chrétiens dans le pays. Les destinées de la nation et du peuple portugais seront désormais orientées à tous les niveaux par cette institution. Contrairement à l'Inquisition médiévale, l'Inquisition portugaise a été créée exclusivement à cause de la question juive. La couronne et les groupes dominants avaient les mêmes intérêts économiques et politiques; ils souhaitaient l'établissement de ce tribunal afin d'exclure du pouvoir une partie compétitive de la population portugaise : la bourgeoisie nouvelle-chrétienne. Des vieux chrétiens et bien sûr des nouveaux chrétiens tentèrent de s'opposer à l'établissement de l'Inquisition au Portugal; ils essayèrent d'intervenir en offrant des dons importants au pape, mais la curie romaine fut subornée par la couronne portugaise, et plusieurs membres de l'Église à Rome en tirèrent de larges profits.

L'Inquisition a été un tribunal religieux, étroitement lié au politique, fondé sur une idéologie religieuse non exempte de racisme dans son développement. Comme on l'a dit, le Portugal n'avait pas de tradition antijuive médiévale, du type de celles d'autres nations européennes. C'est au XVIe siècle seulement que les accusations contre les « Juifs » – tous devenus chrétiens – s'intensifient et se répandent dans le pays tout entier. L'Église monta un réseau de propagande antijuive systématique qui dissimulait les rapports sociaux objectifs.

Les discours et les sermons éloignaient les Portugais de la réalité du pays et les autodafés, avec tout leur cérémonial, étaient des symboles qui contribuaient encore à défigurer la vérité.

L'Espagne et le Portugal anticipèrent de cinq siècles le racisme de notre époque.

Les statuts de pureté de sang, institués à Tolède le 5 juin 1449 et ratifiés par le pape en 1555, faisaient obligation à toute personne désirant s'inscrire dans une université, accéder à une fonction publique ou entrer dans un ordre militaire ou religieux de présenter une généalogie impeccable, exempte de tout sang impur. Il s'agissait d'un phénomène urbain qui se servait d'un prétexte religieux – le crypto-judaïsme des *conversos* – pour les exclure pratiquement de toute participation à la vie sociale. Les lois de pureté de sang correspondaient aux intérêts d'une minorité dirigeante qui, grâce à leur application, éliminait la concurrence et concentrait le pouvoir entre ses mains.

Le Portugal adopta ces statuts plus tard que l'Espagne, et les Inquisiteurs, à de rares exceptions près, en furent les défenseurs passionnés. Entre 1580 et 1640, l'Espagne et le Portugal furent réunis sous une même couronne; à l'époque du comte-duc d'Olivares (1587-1645), il y eut une réaction contre l'application de ces statuts, mais cela ne parvint pas à changer le climat raciste de la Péninsule. Les statuts, appliqués selon les intérêts immédiats, étaient un instrument au caractère arbitraire et frauduleux. Ainsi Fernão Martins Mascarenhas, Grand Inquisiteur au Portugal de 1616 à 1628, vendait des certificats de pureté de sang. Les statuts restèrent en vigueur très tard au Portugal, même après le nouveau règlement inquisitorial de 1774 proposé par le marquis de Pombal et la suppression du tribunal de l'Inquisition en 1821, et aucune loi particulière ne les a effacés.

Des dizaines d'œuvres antijuives furent publiées au Portugal. Celle du P. Francisco Torrejoncillo, *Sentinelle contre les Juifs*, publiée d'abord en Espagne en 1673, eut un énorme succès au Portugal et atteignit la troisième édition. L'antisémitisme s'aggrava, attisé par les Inquisiteurs et par le clergé et, en 1683, le roi Pierre II (1648-1706) fit promulguer la célèbre « Loi d'extermination » qui obligeait tous les nouveaux chrétiens ayant avoué le crime de judaïsme à quitter le Portugal sous peine de mort, mais en y laissant leurs enfants de moins de sept ans; comme durant les règnes précédents, on renouvelait les mesures cruelles contre les

enfants. Ce fait, lui aussi, est conservé dans la mémoire des contemporains chrétiens.

Les « hommes de négoce » portugais

Pendant des siècles, les expressions « hommes de négoce » et « gens de la Nation » ont été synonymes de « Juifs ».

Ces dernières années, une importante littérature sur les activités des marchands portugais a été publiée, et l'importance que leurs contemporains attachaient aux marchands portugais commence de nos jours à être confirmée par de nouvelles recherches. Fernand Braudel [12] attire l'attention sur l'importance des marchands portugais juifs et il conclut que, de même que l'on parle d'un « siècle des Fugger » et d'un « siècle des Génois », il n'est pas déplacé dans l'état actuel des recherches de parler d'un « siècle des grands marchands juifs ». On a déjà démontré que les nouveaux chrétiens de Lisbonne avaient participé à l'économie atlantique à un degré bien plus élevé que les historiens ne le supposaient. Des listes entières de banquiers et de marchands apparaissent dans les procès de l'Inquisition, mais seule une étude approfondie de ces procès révélera le véritable rôle des nouveaux chrétiens dans l'économie européenne, dans la colonisation et le développement des Amériques à l'époque du mercantilisme.

Après la découverte de l'Amérique, le commerce entre Lisbonne et l'Orient diminua, et le sucre supplanta les épices. Le commerce avec l'Amérique fut favorable aux entreprises individuelles et les nouveaux chrétiens surent profiter des opportunités qui se présentaient. Exclus d'un grand nombre d'activités, ne pouvant jouir des honneurs des vieux chrétiens, ils furent souvent percepteurs des droits et impôts de l'État, mais surtout ils concentrèrent leurs efforts sur la marchandise. Leur dispersion à travers le monde, leur connaissance des langues, leur haut niveau d'alphabétisation, tout cela leur facilita les contacts et ils créèrent de vastes réseaux commerciaux fondés sur la parenté. Ainsi la famille Rodrigues d'Evora – descendante d'Abraham Senior, le financier (baptisé en 1492) de Ferdinand le Catholique – créa une organisation de commerce de ce type à une échelle mondiale. Quatre frères s'établirent à Evora, à Anvers et à Lisbonne; ils avaient la partie la plus

importante de l'affermage du poivre, recevaient des diamants d'Orient et du sucre du Brésil.

L'Inquisition avait un objectif clair : attaquer la classe mercantile portugaise dont les nouveaux chrétiens constituaient le noyau essentiel. Effectivement, il y eut des périodes où la grande majorité des condamnés appartenait à la moyenne et à la haute bourgeoisie et seulement une minorité aux classes pauvres [13].

Le conflit entre les marchands nouveaux-chrétiens et les classes privilégiées dura des siècles et le problème religieux était toujours présent dans les débats sur les nouveaux chrétiens, mais c'est dans la rivalité de classe que se trouvait la racine du conflit.

La compétition entre les Espagnols et les Portugais amena une persécution féroce des hommes de négoce portugais aussi bien en Espagne qu'aux Amériques. Le 4 juillet 1632, l'Inquisition célébra un autodafé sur la Plaza Mayor de Madrid; parmi les sept personnes brûlées comme judaïsantes, six étaient des Portugais et, lors des autodafés du milieu du XVII[e] siècle, la plupart des condamnés dans l'Amérique espagnole étaient des Portugais qui furent condamnés aux peines les plus sévères.

Entre 1633 et 1640 – lorsque le Portugal était encore sous la domination espagnole –, l'Inquisition portugaise intensifia la persécution des hommes de négoce nouveaux-chrétiens et environ 2 000 personnes comparurent dans les autodafés. Ces nouveaux chrétiens commencèrent à émigrer en grand nombre vers l'Espagne, qui était alors sous l'influence du comte-duc d'Olivares, emmenant avec eux leurs capitaux. Ils acquirent beaucoup de prestige et jouirent d'une grande popularité à la cour de Madrid, en tant que munitionnaires des Habsbourg et administrateurs du trésor. Ils remplacèrent bientôt les financiers génois et, par leur intermédiaire, l'Espagne collabora étroitement avec la communauté financière portugaise. Cet afflux de nouveaux chrétiens portugais réveilla l'Inquisition espagnole quelque peu assoupie et qui se mit à travailler contre les intérêts financiers de la couronne d'Espagne en accusant les marchands portugais d'hérésie juive, car malgré la protection d'Olivares et de la couronne, l'Inquisition dominait la scène politique [14]. Des nouveaux chrétiens furent pris dans une conspiration internationale montée par l'Inquisition contre eux, allant du Portugal et de l'Espagne jusqu'au Pérou et à la Nouvelle-Espagne (le Mexique). En 1643, le ministre Olivares fut remplacé,

et les nouveaux chrétiens portugais en Espagne se trouvèrent sans aucune protection.

Pendant la guerre de Restauration du Portugal – qui commença en 1640 –, le nouveau chrétien Duarte da Silva, l'un des marchands les plus importants de Lisbonne, prêteur de la couronne et négociant en sucre, eut un rôle décisif sur le plan financier aussi bien que politique. L'Inquisition était liée idéologiquement aux Habsbourg à cette période, et elle porta plusieurs coups à Jean IV afin d'empêcher l'indépendance du Portugal. Elle fit arrêter Duarte da Silva qui finançait l'achat de frégates pour la marine portugaise ainsi que l'acquisition, directement en Hollande, de la poudre et des munitions pour la guerre contre l'Espagne. Elle fit arrêter et brûler l'ancien consul du Portugal en France, Manuel Fernandes de Vila Real, qui défendait en Europe la restauration du trône portugais. Tous deux furent accusés de crypto-judaïsme.

Avec l'indépendance retrouvée du Portugal commença l'action politique du Père Antonio Vieira (1608-1697), l'une des figures les plus curieuses et les plus contradictoires du XVIIe siècle portugais et un adversaire décidé des statuts de pureté de sang. Il demanda au roi Jean IV (1604-1656) d'éliminer la différence entre nouveaux et vieux chrétiens en abolissant définitivement les lois de pureté de sang, d'ouvrir des synagogues au Portugal, d'admettre des mariages mixtes, et souhaita que le pape accordât le pardon aux nouveaux chrétiens détenus dans les prisons du Saint-Office et accusés faussement du crime de judaïsme. Vieira discrédita l'Inquisition auprès de la curie romaine et, sur l'ordre du pape Innocent XI, ce tribunal ferma ses portes pendant sept ans, mais les Inquisiteurs soudoyèrent la curie en lui envoyant des sommes importantes et le Saint-Office reprit ses activités en 1681 avec une fureur redoublée.

On doit également au Père Vieira une critique courageuse du fanatisme portugais, de l'Inquisition et de la persécution des « Juifs ». Il présenta plusieurs *Propositions* au roi Jean IV pour remédier à la situation économique désastreuse du pays. Certaines furent retenues, telles l'abolition de la confiscation des biens des nouveaux chrétiens prisonniers de l'Inquisition et la création d'une Compagnie de commerce selon le modèle hollandais, en utilisant en grande partie le capital des « Juifs ». Vieira était parfaitement conscient de l'importance des marchands de son pays puisqu'il écrivit, dans sa *Proposition* de 1643 : « Dans tous les royaumes et provinces d'Europe, un grand nombre de marchands portugais sont éparpillés, des

hommes aux très grandes richesses qui ont entre leurs mains la part la plus importante du commerce et des richesses du monde [15]. » En conséquence, il proposait de réadmettre dans le pays tous les Juifs expatriés et dispersés en Europe.

Sur ses conseils, on créa donc en 1649 la Compagnie de commerce pour le Brésil dont beaucoup d'actionnaires furent des nouveaux chrétiens. Un décret de cette même année garantissait les marchands nouveaux-chrétiens contre l'emprisonnement par l'Inquisition et la saisie de leurs biens, ce qui favorisa beaucoup la participation venant de l'étranger. Il est difficile de faire une évaluation correcte du nombre des actionnaires nouveaux-chrétiens, puisqu'ils cachaient leur origine lorsque cela était possible. Après le décès de Jean IV, profitant de l'instabilité de la succession, l'Inquisition fit excommunier le roi mort et rétablit la saisie des biens des nouveaux chrétiens.

La situation économique et sociale des nouveaux chrétiens

L'image générale que les contemporains du XVIIe siècle nous ont transmise de la situation économique des nouveaux chrétiens portugais est celle de magnats. Un économiste de cette époque, Duarte Gomes Solis, raconte que sur la place de Lisbonne circulaient les hommes les plus riches et jouissant du plus grand crédit en Europe, et que, rue Neuve-des-Marchands à Lisbonne, on honorait des lettres de change en n'importe quelle monnaie des places européennes. Mais il faut revoir la condition sociale des nouveaux chrétiens à la lumière des documents inquisitoriaux qui enregistraient soigneusement la catégorie professionnelle et nous permettent de dresser un tableau bien plus diversifié de la réalité. Il est indiscutable que nombre d'entre eux étaient des hommes de négoce richissimes. Il est difficile de préciser combien possédaient des capitaux très importants, et nous ne pourrons aboutir à une évaluation approximative que lorsque les 39 000 inventaires des biens inventoriés dans les procès inquisitoriaux et les nombreuses listes de coupables auront été analysés. Nonobstant, nous n'aurons qu'un chiffre approximatif, celui des persécutés ou des condamnés, ce qui exclut la plupart des descendants de Juifs, soit parce qu'ils ont disparu dans la masse de la société, soit parce qu'ils ont réussi à effacer leurs origines par des services rendus ou de l'argent, ce qui leur a permis de ne pas

figurer dans les registres inquisitoriaux. Dans l'état actuel des recherches sur la condition sociale des nouveaux chrétiens portugais après la conversion forcée, aussi bien en métropole qu'aux colonies, il faut admettre l'existence d'une population nombreuse de nouveaux chrétiens pauvres, beaucoup d'entre eux sans ressources, formant une main-d'œuvre.

Grâce aux procès inquisitoriaux, nous savons que les nouveaux chrétiens entretenaient des rapports étroits avec les vieux chrétiens, aussi bien commerciaux que familiaux. Leur extraordinaire mobilité – provoquée souvent par l'emprisonnement d'un membre de la famille – interrompait la transmission et la continuité artisanale de père en fils. En changeant de région ou de pays, les nouveaux chrétiens se faisaient en général commerçants, ce qui facilitait leur ascension sociale.

Le XVIIIᵉ siècle

Le XVIIIᵉ siècle commença avec une véritable extermination de nouveaux chrétiens. Pas une seule année ne s'écoulait sans au moins un autodafé. En 1704, en une seule de ces cérémonies, 60 personnes furent condamnées pour judaïsme. A la fin de cette année commença le règne de Jean V (1689-1750), un habitué et un passionné des autodafés. En 1713, un sermon fait par l'Inquisiteur Francisco Pedroso, intitulé *Exhortation dogmatique contre la perfidie juive*, fut imprimé et connut un grand succès. Plusieurs nouveaux chrétiens de Bragance – une région habitée par une majorité « juive » – furent alors brûlés. Les emprisonnements des suspects furent si nombreux qu'ils amenèrent Luis da Cunha, l'ambassadeur de Jean V auprès de la cour de Louis XIV, à écrire, pendant la minorité du roi José Iᵉʳ : « Lorsque Votre Altesse occupera le trône, elle trouvera beaucoup de villages et de hameaux presque dépeuplés... Si Votre Altesse demande la cause de cette ruine, je ne sais si quelqu'un osera lui répondre avec la liberté dont j'ai l'honneur d'user. C'est l'Inquisition qui, en emprisonnant les uns pour crime de judaïsme et en contraignant les autres à quitter le royaume avec leurs richesses par crainte de confiscation s'ils étaient emprisonnés, chassa les nouveaux chrétiens avec leurs industries [16]. »

L'Inquisition représente alors la plus importante bureaucratie du pays. Elle avait eu cinq règlements entre 1552 et 1774, et un sixième

qui ne fut jamais vraiment appliqué. Nous ne pouvons pas donner avec précision le nombre des procès de l'Inquisition, car les recherches sur ses 268 ans de fonctionnement sont encore partielles. Les listes des autodafés et les données ne sont pas complètes, puisque certaines cérémonies étaient publiques et d'autres privées, à l'intérieur des églises. En outre, une documentation importante a été perdue à la suite d'incendies et des ravages du tremblement de terre de 1755.

D'après l'étude faite par Antonio Joaquim Moreira, l'Inquisition de Lisbonne condamna 5 503 personnes entre 1540 et 1624, et 17 980 de 1540 à 1821. L'Inquisition d'Evora fit le procès de 11 764 personnes et celle de Coïmbre 10 242 pour la même période, soit un total de 40 026 personnes (sont compris dans ce chiffre les condamnés par l'Inquisition de Goa) [17]. La plupart des accusés étaient des nouveaux chrétiens judaïsants et 99 % des brûlés par l'Inquisition d'Evora étaient accusés du même crime [18].

Le monde culturel

Les Juifs furent les pionniers de l'imprimerie au Portugal. Des incunables et des ouvrages furent imprimés dans ce pays en hébreu. En 1487, le Pentateuque fut imprimé en hébreu dans l'atelier de Samuel Gacon à Faro en Algarve. En 1488, l'imprimerie du rabbin Eliezer Toledano fonctionnait à Lisbonne et, deux ans plus tard, une imprimerie de Leiria, appartenant à Abraham d'Orta et à ses trois fils, publia la traduction latine de l'*Almanach perpetuum* de l'astronome juif Abraham Zacuto, dont nous avons parlé.

Des exilés portugais introduisirent des imprimeries dans divers pays dans lesquels ils émigrèrent : à Salonique en 1527, à Constantinople en 1530 et en Afrique du Nord. Abraham Usque établit une imprimerie à Ferrare en 1553; il y imprima la célèbre bible de Ferrare et la *Consolaçam ás tribulaçõens de Israel* qu'écrivit son frère Samuel. La première imprimerie hébraïque d'Amsterdam fut établie par un réfugié du Portugal : Menasseh ben Israël. Le Portugal n'autorisa jamais la création d'une imprimerie au Brésil, et lorsque Deodoro da Fonseca – que l'on soupçonnait d'être un nouveau chrétien – essaya de le faire, on l'en empêcha immédiatement. Les nouveaux chrétiens collaborèrent d'une façon remarquable à l'avènement de l'humanisme.

Parmi les nombreux Juifs et nouveaux chrétiens portugais qui vécurent au début de l'ère moderne, nous ne pouvons pas omettre le nom du botaniste Garcia da Orta (*circa* 1501-1568), responsable de la chaire de philosophie de l'université de Lisbonne. Il travailla dans cette ville, mais à cause des persécutions dont souffraient les nouveaux chrétiens il partit en 1534 pour Goa, comme médecin du capitaine général de l'Inde Martim Afonso de Souza à qui il dédia son œuvre la plus importante. Il vécut ouvertement comme catholique, mais une dénonciation à l'Inquisition révéla qu'il croyait en la loi de Moïse. Sa famille fut également inquiétée, sa sœur brûlée vive à Goa et des parents condamnés au Portugal. Les ossements de Garcia da Orta furent déterrés et brûlés dans un autodafé. Son œuvre est considérée comme la plus originale des publications portugaises faites en Inde au XVIe et au XVIIe siècle, et elle eut une diffusion mondiale.

Le plus célèbre des astronomes et des mathématiciens du XVIe siècle fut peut-être Pedro Nunes (1502-1578), un nouveau chrétien né à Alcácer do Sal. Il fut cosmographe en chef à la cour et professeur à l'université de Coïmbre en 1544. Il écrivit plusieurs ouvrages importants sur l'art de la navigation. Il rencontra quelques difficultés parce qu'il était « juif », mais l'Inquisition ne l'inquiéta pas; toutefois ses deux petits-enfants furent condamnés comme judaïsants.

C'est du Portugal, où il avait compris qu'il ne pouvait faire son salut dans le christianisme, que s'embarqua avec sa famille Gabriel da Costa, devenu Uriel à Amsterdam; là, il propagea une hétérodoxie dangereuse pour la communauté. Après une vie difficile et tragique qu'il relate dans son autobiographie, l'*Exemplar humanæ vitæ*, il se suicida en 1640.

Dans le domaine intellectuel excella Antonio José da Silva, surnommé *o Judeu* – le Juif –, l'un des écrivains portugais les plus célèbres du XVIIIe siècle. Né au Brésil, il fut déporté au Portugal encore enfant avec toute sa famille accusée de judaïsme et vécut de ce fait au Portugal. Plus tard, accusé lui aussi de judaïsme, il fut brûlé en 1739.

Parmi les humanistes « juifs » du XVIIIe siècle, le nom d'Antonio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1782) est sans doute parmi les plus célèbres. Médecin et écrivain, né à Penamancor, il étudia à Coïmbre et à Salamanque. Dénoncé à l'Inquisition comme judaïsant, il s'enfuit à Londres, devint le disciple du célèbre médecin Boerhaave en

Suisse et fut pendant de nombreuses années médecin auprès de la cour de Russie, puis gagna Paris. On lui doit de nombreuses publications concernant la médecine, l'éducation, les prisons, et une critique violente contre l'Inquisition.

Les statuts de l'université de Coïmbre en défendaient l'entrée aux Portugais de sang « impur », mais le nombre des universitaires nouveaux-chrétiens fut considérable. Les descendants de Juifs étaient souvent apothicaires, médecins et chirurgiens, métiers exercés typiquement par les Juifs de la Péninsule depuis le Moyen Age.

Les mythes de la Rédemption

L'un des facteurs qui permit aux nouveaux chrétiens de survivre pendant des siècles, aussi bien au Portugal qu'au Brésil, malgré les persécutions et les violences auxquelles ils étaient soumis, fut la croyance en la promesse divine de la venue prochaine du Messie. Après l'expulsion d'Espagne, après la conversion forcée et les tribulations qu'ils vécurent au Portugal, le messianisme se popularisa. La catastrophe de l'expulsion d'Espagne affecta profondément les Juifs et quelques kabbalistes en vinrent à proclamer l'an 1492 comme celui de la Rédemption, mettant en rapport l'expulsion avec des prophéties anciennes. Mais, comme l'a écrit Gershom Scholem, 1492 « n'apporta pas la libération de là-haut; bien au contraire, il apporta un exil très cruel ici-bas ».

Au Portugal naquirent plusieurs mouvements messianiques. Les plus célèbres sont ceux dans lesquels les messagers du salut furent David Reubeni, Diogo Pires et Luis Dias Sapateiro.

David Reubeni se prétendait prince d'une maison royale juive et délégué des Dix Tribus perdues. Entre 1523 et 1524, il fut reçu par le pape Clément VII avec beaucoup de considération et par le roi Jean III à qui il proposa de reprendre Jérusalem aux Turcs. Sa présence au Portugal provoqua une énorme agitation parmi les Crypto-Juifs opprimés qui le considéraient comme leur sauveur, envoyé par Dieu, et ils le révérèrent comme le Messie atttendu depuis si longtemps. Diogo Pires – qui prit le nom de Salomon Molcho – était un nouveau chrétien, greffier dans une cour de justice. Influencé par David Reubeni, il alla en Palestine et en Turquie, annonçant la venue de l'ère messianique. Leurs chemins se croisèrent en Italie puis à Ratisbonne, à la cour de Charles Quint.

Là, ils furent arrêtés, ramenés en Italie, jugés et condamnés par l'Inquisition.

Si les nouveaux chrétiens, à la suite d'un endoctrinement long et systématique, furent en grande partie christianisés, les vieux chrétiens portugais furent, de leur côté, marqués par le judaïsme et contaminés par les mythes messianiques juifs. Cela se manifesta dans le message d'un pauvre cordonnier de la ville de Trancoso, Gomes Eanes Bandarra, qui aimait écrire des *trovas*, des petits poèmes dans lesquels il annonçait l'arrivée d'un Rédempteur qui viendrait en la personne d'un prince afin d'établir l'empire du droit et de la justice. Les nouveaux chrétiens reçurent les poèmes du cordonnier comme la confirmation des prophéties juives et les divulguèrent partout dans le pays. Bandarra fut emprisonné et condamné par l'Inquisition, mais ses poèmes alimentèrent les rêves d'indépendance des Portugais qui, depuis 1580, étaient sous le joug de l'Espagne. Le mythe messianique de la libération nationale surgit donc du sein du judaïsme, diffusé au début par les seuls nouveaux chrétiens qui soupiraient après la Rédemption. Ce mouvement, qui se répandit dans le pays tout entier, est connu dans l'histoire sous le nom de « sébastianisme »; il annonçait le retour du roi Sébastien, après sa défaite et sa disparition en Afrique pendant la bataille d'Alcácer Quibir. Il dura des siècles, traversa l'océan et, dans le Brésil du XIXe siècle, conduisit à la guerre des Canudos.

Les nouveaux chrétiens et la religion

Après la conversion forcée de tous les Juifs au catholicisme, la religion juive prit une forme *sui generis* appelée par quelques auteurs « religion marrane ». Elle s'adapta, se modela selon les régions et les conditions locales, conservant quelques pratiques de base, avec des caractéristiques semblables, tels l'observance du repos sabbatique, le jeûne de Kippour – qu'on appelait *Dia grande* –, le Grand Jour – celui de la reine Esther (Pourim) et la Pâque avec la préparation du pain azyme. Les lois alimentaires étaient connues et respectées en partie, lorsque cela était possible. Compte tenu du danger de pratiquer la circoncision, celle-ci fut pratiquement abandonnée, sauf cas rarissimes. La transmission de ces traditions était orale et elle a survécu pourtant pendant plus de trois siècles dans tout l'empire portugais.

Les nouveaux chrétiens judaïsants ne présentent pas d'homogénéité de croyance ni de comportement. La plupart voulaient vivre, et pour cela ils consentirent à tous les compromis. Ils abominaient le catholicisme dans lequel ils vivaient quotidiennement, et ils ne connaissaient que peu et confusément le judaïsme orthodoxe et traditionnel.

Les nouveaux chrétiens n'étaient ni juifs ni chrétiens, mais ils assumaient le stigmate du judaïsme dans leur identité, un stigmate qui les unissait aux autres Juifs de par le monde. Parmi les « Juifs » demeurés au Portugal, seul un groupe déterminé resta lié clandestinement aux Juifs de l'étranger. L'Inquisition en a enregistré les noms dans ses *Livres de coupables*. A partir du XVIIe siècle, le cadre religieux des nouveaux chrétiens était déjà bien différent de celui du siècle précédent et l'attitude des descendants des convertis après trois, quatre ou cinq générations de catholicisme forcé se distingue de celle de leurs ancêtres.

A cette époque nous pouvons classer les nouveaux chrétiens en trois catégories :

– Les chrétiens fidèles.

– Les nouveaux chrétiens crypto-juifs, qui pratiquaient des rites et coutumes juifs et résistèrent pendant des siècles au modèle religieux imposé par le catholicisme.

– Les mécréants ou incrédules, pour qui la religion révélée n'avait plus aucun sens.

Parmi les nouveaux chrétiens entrés dans les rangs de l'Église, nous trouvons des Crypto-Juifs avec des attitudes critiques envers le catholicisme courant et qui prêchaient une religion plus pure, plus proche des origines, c'est-à-dire du judaïsme.

La mentalité des nouveaux chrétiens s'opposait vigoureusement à l'esprit conservateur de l'État et de l'Église, et le libre examen des consciences devint le mot d'ordre parmi les nouveaux chrétiens, y compris l'examen de l'Écriture sainte qui n'était pas accessible aux laïcs portugais. L'individualisme de la Renaissance et le rationalisme sont les caractéristiques les plus marquantes des nouveaux chrétiens demeurés dans le vaste empire portugais.

Les Inquisiteurs caractérisaient de deux façons un nouveau chrétien suspect : par le comportement ou par l'« identité ». Le comportement était la pratique du crypto-judaïsme; l'« identité » n'impliquait ni pratiques ni comportements, mais seulement le fait d'admettre qu'on croyait à la loi de Moïse. Les Inquisiteurs sont

responsables de la création de ce concept d'identité sans aucune pratique religieuse comme indice de judaïsme. Depuis le début de la persécution, les Inquisiteurs cherchaient aussi à établir le pourcentage de sang juif chez un individu; on distinguait le demi-nouveau chrétien, le quart, le huitième, et même des rumeurs étaient suffisantes. Les poursuites étaient faites aussi sur la base de la structure familiale et quelques familles furent persécutées pendant plusieurs générations. Mais la majeure partie des nouveaux chrétiens, surtout ceux qui appartenaient à la petite bourgeoisie, les artisans, les marins, les prêtres séculiers s'évanouirent et furent définitivement perdus pour le judaïsme.

Il y eut des nouveaux chrétiens qui moururent en sanctifiant le Nom, mais ce sont des cas rares; au moment de l'exécution de la sentence, la plupart des nouveaux chrétiens déclaraient vouloir mourir dans la loi de Jésus-Christ afin de ne pas être brûlés vivants, ce qui rend impossible de connaître les véritables sentiments des accusés. L'assimilation des nouveaux chrétiens a été finalement totale, mais tant que la mémoire historique persistait, transmise de génération en génération, les liens de l'identité se sont maintenus aussi.

Pour comprendre la vie « juive » au XVIIe et au XVIIIe siècle, nous devons partir de la critique des sources. Les procès de l'Inquisition et plusieurs séries de documents qui révèlent la survivance du judaïsme parmi les nouveaux chrétiens ont amené des historiens à accepter les prétextes des Inquisiteurs.

Pendant des siècles, la question des nouveaux chrétiens fut l'un des problèmes cruciaux dans lequel l'État, l'Église et toute la société eurent à se débattre. Comme nous l'avons déjà dit, la racine du conflit se trouvait dans la lutte entre la bourgeoisie et les classes privilégiées. Des historiens réfutent aujourd'hui la thèse de l'essayiste portugais Antonio José Saraiva, pour qui l'essentiel de la question est un mythe économique construit par les Inquisiteurs : le crypto-judaïsme n'aurait été qu'un prétexte avancé pour la confiscation des biens [19].

Au XVIIIe siècle, l'antijudaïsme transmis par les sermons des autodafés et par ceux faits en chaire s'attaquait presque exclusivement aux Juifs comme un tout et non pas aux nouveaux chrétiens ni aux hérétiques en général. A cette époque, la population des nouveaux chrétiens augmenta par rapport aux siècles précédents à cause des mariages mixtes qui « infectaient » toujours davantage le sang et augmentaient le nombre des suspects. Nous ne serions peut-être

pas loin de la vérité si nous affirmions qu'au XVIIIe siècle la moitié de la population portugaise était déjà mélangée avec les « Juifs ».

La langue

Dans les premiers temps qui suivirent l'expulsion des Juifs d'Espagne et la conversion forcée au Portugal, les Juifs qui émigrèrent conservèrent la langue qu'ils parlaient dans la Péninsule ibérique, l'espagnol ou le portugais. Avec le temps, ces langues se sont altérées et une sorte de dialecte s'est formé dans lequel prédominait l'espagnol, connu sous le nom de judéo-espagnol. Dans les Balkans, il s'appelait djudezmo; en Afrique du Nord et en Amazonie, *haketiya*. Un dialecte, le papiamento, était parlé par les Portugais à la Barbade. Les Juifs d'origine ibérique créèrent leur propre littérature. Ils traduisirent le Pentateuque et d'autres œuvres à caractère religieux en espagnol, mais la langue du commerce, parlée dans les principaux ports européens et américains, était le portugais. Des journaux et des périodiques en judéo-espagnol parurent également.

La dispersion

L'établissement de l'Inquisition, les persécutions, les difficultés de l'ascension économique et sociale, l'insécurité, l'aversion que les nouveaux chrétiens avaient pour le catholicisme, tout cela amena des nouveaux chrétiens à quitter le Portugal à partir du XVIe siècle. Ils se dirigèrent principalement vers l'Empire ottoman et l'Italie, Grèce, Afrique du Nord, Syrie et Palestine. Ils se dirigèrent seulement à la fin du XVIe siècle vers la Hollande, en Allemagne, dans les Balkans.... Initialement, et pour cause, la migration portugaise ne fut pas aussi importante que celle d'Espagne, mais économiquement et culturellement elle fut déterminante. Dans différentes régions furent fondées des synagogues caractéristiquement portugaises et les nouveaux juifs se dénommèrent « Juifs de Nation portugaise ».

A la fin du XVIe siècle, un abbé de Porto, Fernando de Góes Loureiro, compila dans un livre les noms des Crypto-Juifs portugais qui étaient retournés au judaïsme en Italie et il calcula les sommes fabuleuses dont son pays avait été privé [20]. Des documents inquisi-

toriaux portugais se réfèrent aussi aux fugitifs d'Italie, donnant leurs noms et des descriptions physiques.

Dès la fin du XV[e] siècle, l'Empire ottoman fut le seul pays à permettre l'entrée des Juifs sans restriction. En Turquie ont vécu des familles illustres de la Péninsule, des talmudistes célèbres et des médecins, tels Joseph ibn Yahia, qui devint médecin privé du sultan Soliman le Magnifique, ou Joseph Nasi, qui appartenait à la famille Mendes et rassembla les premiers fonds destinés à acquérir des terres en Palestine. Des Portugais nouveaux-chrétiens ont apporté un élan vivifiant à l'essor économique du Levant en créant des fabriques de munitions et comme marchands, financiers et fermiers royaux. En peu de temps ils parvinrent à un statut social élevé. A Safed, en Palestine, il y avait un quartier juif appelé *Purtughal*. Vers le milieu du XVI[e] siècle y vivaient 143 familles portugaises et 300 familles d'origine espagnole. Un prêtre portugais, Pantaleão d'Aveiro, voyageant en Terre Sainte en 1580, nous a laissé dans son *Itinerario da Terra Sancta*... une description intéressante des Juifs portugais qui avaient été nouveaux chrétiens, de la langue qu'ils parlaient, de leurs activités, les considérant comme l'élément le plus critique pour le christianisme [21].

Damas aussi eut au XVI[e] siècle une importante colonie portugaise dont quelques membres avaient perdu leur famille au Portugal. A Tripoli, en Syrie, vivaient 2 000 Juifs portugais. Ils s'établirent en Inde à partir de 1527 et se vouèrent au commerce des pierres précieuses. Ils allèrent aussi en Chine.

Des documents de l'Inquisition de Lisbonne mentionnent l'existence de « passeurs de nouveaux chrétiens ». C'étaient des individus qui s'occupaient de favoriser la fuite des Crypto-Juifs en leur fournissant des bateaux ou en leur indiquant des relais, généralement en échange de sommes élevées. Ainsi, ces documents signalent, en 1607, l'existence d'un rabbin vénitien d'origine portugaise qui se chargeait de faire passer des « Juifs » de Tolède et de Lisbonne. Ces mêmes archives contiennent des listes de noms de nouveaux chrétiens portugais recherchés par le tribunal et résidant en France. De 1729 à 1752 on trouve de nombreux documents inquisitoriaux portant des accusations contre des nouveaux chrétiens portugais déjà nés en France et l'on sait que l'Inquisition de Castille et celle de Lisbonne entretenaient une correspondance, échangeaient des listes de personnes suspectées de judaïsme et indiquaient les lieux où elles résidaient.

Les Juifs des XIXᵉ et XXᵉ siècles

Dès le début du XIXᵉ siècle, des Juifs d'ancienne origine lusitanienne commencèrent à rentrer au Portugal, venant de Gibraltar, du Maroc et d'Oran. Ils eurent bientôt leur synagogue et leur cimetière. Les Açores et Madère – où se trouvaient d'anciennes inscriptions funéraires écrites en hébreu – accueillirent aussi des Juifs. En 1821, les Cortes abolirent l'Inquisition. A la séance du 17 février 1821, tous les droits, libertés et privilèges qui avaient été octroyés aux Juifs par les anciens rois du pays furent renouvelés, confirmés et mis en pratique pour que tous les Juifs « qui habitent de par le monde » pussent s'établir au Portugal et dans ses colonies, pour y vivre et pratiquer librement leur religion [22].

Avec l'avènement du libéralisme se produisit un phénomène curieux : à l'exception d'un groupe de représentants de l'intelligentsia portugaise, qui s'efforça de faire connaître les horreurs de l'Inquisition, on enterra l'affaire du passé juif portugais, ce qui effaça en grande partie, parmi la masse de la population, l'image de la présence des Juifs au Portugal. Quelques œuvres d'érudition furent écrites par Alexandre Herculano, J. Mendes dos Remedios, J. Lucio de Azevedo, Antonio Baião et d'autres, mais leur diffusion se limita aux groupes les plus cultivés.

Le Portugal échappa au mouvement antisémite de la fin du siècle; bien au contraire le pays se caractérisa par de nombreuses attitudes philosémites. Il y eut quelques exceptions, comme les publications d'Antonio Sardinha, Mario Sáa et quelques autres qui, au début du XXᵉ siècle, écrivirent des œuvres antisémites, mais ils ne parvinrent jamais à créer un mouvement. En 1928, les Juifs avaient déjà deux synagogues à Lisbonne, deux à Faro, une à Porto et une à Ponta Delgada, aux Açores.

De nos jours, le Portugal est un pays pratiquement sans Juifs; la communauté juive de Lisbonne qui dans les années 1960 était constituée d'à peu près 650 âmes s'est lentement vidée, et de nos jours elle n'est plus constituée que de 200 personnes.

Il faut également prendre en compte les survivants des persécutions inquisitoriales, les Crypto-Juifs ou marranes éparpillés dans l'ensemble du pays et qu'il est encore impossible d'estimer numériquement à ce jour. Néanmoins, on y a édité une traduction de

L'Inquisition espagnole de Joseph de Maistre, avec des notes de l'écrivain portugais Penheiranda Gomes qui cherchait à réhabiliter l'Inquisition, et le *Protocole des sages de Sion*.

Au Portugal vivent des milliers de descendants des nouveaux chrétiens, fondus dans le tissu social; beaucoup d'entre eux connaissent ou suspectent leurs origines juives, mais sont catholiques. Des noms tels que Cruz, Firme Fé, Espírito Santo sont ceux dont l'origine juive est la plus probable, mais, à travers les registres inquisitoriaux, des noms de nouveaux chrétiens reviennent fréquemment : Henriques, Morão, Mendes, Nunes, Paiva, Pereira, Rodrigues, Silva, Souza, Vaz, Costa, Carvalho, Abrantes, Campos, Dias, Estrela, Lopes, Mascarenhas, Matos, Pessoa, Preto...

Le crypto-judaïsme au XXe siècle

Un siècle après l'abolition de l'Inquisition, le hasard mit en lumière un phénomène singulier de l'histoire religieuse au Portugal : la survivance clandestine de Portugais nouveaux-chrétiens judaïsants comme dans les siècles antérieurs. Réfugiés dans une région d'accès difficile – surtout dans la Serra d'Estrela –, ils ont réussi à échapper à l'Inquisition et à garder une identité juive. De génération en génération, ils ont transmis oralement la mémoire historique de leur origine. Des images à demi effacées, des récits bibliques vagues, les mêmes pratiques religieuses des siècles antérieurs, tout cela a été transmis dans le secret le plus strict pendant près de cinq siècles grâce à des mariages endogamiques. Le groupe le plus nombreux et le plus conscient est concentré dans le village de Belmonte. Lorsque nous l'avons visité en 1965, il avait 4 000 habitants et une maison sur deux appartenait à ces nouveaux chrétiens. Lorsque les Juifs furent expulsés d'Espagne, la population de Belmonte augmenta beaucoup et, après la conversion de 1497, un noyau compact de Juifs baptisés se forma, adhérant à un catholicisme de façade, « pour le monde », comme ils le disent encore maintenant. En 1925, un ingénieur des mines, Samuel Schwarz, fit fortuitement la connaissance de ce groupe et il transmit la nouvelle de sa découverte dans son livre *Les Nouveaux Chrétiens du XXe siècle* [23]. Il y reproduisit les prières qu'il entendit et que lisent de nos jours les gens alphabétisés du village. Beaucoup de nouveaux chrétiens de Belmonte disent qu'ils le sont « aux quatre quartiers », ce qui prouve la fréquence

des mariages endogamiques dans le passé, surtout dans la Beira-Baixa et le Trás-os-Montes.

Les femmes de Belmonte ont joué un rôle essentiel dans la transmission du crypto-judaïsme, aussi bien pendant les siècles inquisitoriaux qu'au XXe siècle. Le culte juif, ne pouvant s'exprimer, perdit son caractère fortement masculin et se transforma en une religion de « prêtresses ». Ce sont elles qui transmettaient oralement les prières et la tradition, qui réalisaient les cérémonies religieuses du mariage et préparaient le pain azyme. Les seuls mots hébraïques qui apparaissent dans les prières sont *Adonaï* et *shabbat*.

Il y a également des nouveaux chrétiens secrètement juifs dans d'autres régions du Portugal, comme à Covilhã, Fundão, Castelo Branco, Idanha, Penamacor, Monsanto, Bragance, Argozelo, Tomar, Trancoso et dans d'autres localités des régions d'Estremadura et de Beira. Il fallut attendre la chute de la dictature de Salazar et la diminution de l'influence de l'Église dans le pays pour que le phénomène devînt plus apparent. Ils ont oublié ou changé quelques usages et coutumes des anciens Juifs comme la fête des Tabernacles et la Pâque qui, à Covilhã et à Belmonte, est célébrée au troisième jour. A Bragance persista longtemps la tradition de mettre une lampe dans un récipient en argile pour qu'elle ne fût pas vue par les voisins. Elle était allumée le vendredi pour célébrer l'entrée du shabbat; on l'appellait « la lampe du Seigneur ».

Comme aux périodes précédentes, il y a de nos jours plusieurs degrés de crypto-judaïsme, depuis le plus orthodoxe mené jusqu'à l'extrême fanatisme jusqu'à celui, plus libéral, où les mariages sont mixtes et où les traditions ne sont plus suivies. Cependant, parmi ces derniers, nombreux sont ceux qui ne vont pas à l'Église et s'appellent eux-mêmes « nouveaux chrétiens ». L'interdiction de consommer de la viande de porc est maintenue seulement par de rares groupes plus orthodoxes. Quelques-uns ne s'abstiennent de viande de porc que le samedi, pendant le carême, la Pâque et à Kippour, mais ils en mangent le reste du temps. Le boudin, qui se prépare avec du sang, est rejeté par la plupart.

Le secret qui, initialement, visait à la préservation de la religion est devenu avec le temps l'essence même de la religion des nouveaux chrétiens, qui ne conçoivent aujourd'hui le judaïsme que comme une pratique secrète.

La ville de Porto a une histoire à part, liée à la personnalité d'un homme, le capitaine Arturo Carlos de Barros Basto [24]. Né à Ama-

rante le 18 décembre 1887, il fut élevé dans le catholicisme, mais, alors qu'il était encore enfant, son grand-père lui révéla son origine juive. Anticlérical et républicain, il fit partie du corps expéditionnaire portugais pendant la Première Guerre mondiale, recevant plusieurs décorations. Il fut fait capitaine en 1918 et devint alors directeur de la prison militaire de Porto. Barros Basto se fit circoncire et commença à divulguer l'histoire juive portugaise. Le 7 juin 1923, il fonda la communauté israélite de Porto dans le but d'activer la pratique de la religion juive. Il créa un petit périodique dénommé *Ha-lapid* (« Le flambeau ») qui reçut des subventions de Juifs éminents d'Angleterre et d'Amérique du Nord. En plus de trente ans (1927-1958) il publia 156 numéros, qui éclairaient les Portugais sur la religion, l'antisémitisme et le sionisme.

Sous l'influence de Barros Basto, plusieurs noyaux juifs se sont formés à Porto et dans d'autres villes telles que Bragance, Castelo Branco, Belmonte, Pinhel, Guarda. En 1929, il fonda un institut théologique israélite, la *Yeshiva Rosh Pina*, afin de préparer des jeunes à l'exercice de fonctions religieuses. Il recueillit des prières orales de Crypto-Juifs et créa pour eux une école du soir. Grâce à des dons de l'étranger et à des fonds accordés par le Portuguese Marrano Committee, il édifia en 1929 une synagogue, rue Guerra-Junqueiro, symbolisant ainsi la renaissance des Juifs exterminés par l'Inquisition. A la pose de la première pierre, plusieurs des plus anciennes et illustres familles de Porto étaient présentes.

La politique mondiale des années 1920, le racisme, le nationalisme antirépublicain entraînèrent l'apparition d'une politique antisémite, et le capitaine Barros Basto subit plusieurs accusations et calomnies, ce qui culmina en un procès civil en 1936, suivi d'une condamnation par un tribunal militaire en 1937, à la suite de quoi il fut dégradé et exclu de l'armée. Son mouvement a été abandonné et la synagogue reste de nos jours, belle et vide. Barros Basto est mort dans la misère et l'humiliation, et sa biographie reste à écrire.

Le Portugal pendant la Seconde Guerre mondiale

Pendant la Seconde Guerre mondiale, le Portugal a joué un rôle important pour l'accueil des Juifs persécutés par le nazisme, grâce aux efforts de quelques leaders de la petite communauté de Lisbonne, tels le professeur Mozes Amzalack, le docteur Elias Baruel,

le docteur Santób Sequerra. Le gouvernement eut une politique libérale vis-à-vis des réfugiés en leur accordant le droit de résidence et en leur garantissant sa protection. Le Portugal procura, entre 1940 et 1941, des visas à des milliers de réfugiés. Il protégea efficacement ses ressortissants juifs dans les pays contrôlés par les Allemands et d'autres Juifs qui réussirent à obtenir une protection consulaire. Le Portugal servit également de base d'opération pour des organisations juives à l'intérieur et à l'extérieur de la Péninsule ibérique.

Conclusion

Pour comprendre l'histoire des séfarades portugais après l'expulsion d'Espagne, il faut connaître les pratiques perverses et minutieuses dont l'Inquisition se servit pour atteindre ses objectifs. Il faut également une profonde pénétration de la psychologie des nouveaux chrétiens. Il faut analyser dans le temps et dans l'espace l'énorme variété de comportements et d'attitudes et il faut comprendre comment une poignée d'hommes assuma son ascendance, avec fierté et honneur, en assurant la continuité d'une identité, dans un secret séculaire à travers la mémoire collective et orale.

NOTES

1. Sur la vie des Juifs au Portugal avant et après la conversion forcée de 1497, voir Léon POLIAKOV.
2. Sur la rôle des Juifs dans la science nautique et les découvertes, voir l'œuvre fondamentale de Joaquim BENSAUDE.
3. J. DE BARROS, *Asia*, Décade I. L. 1, chap. XVI.
4. F. DO COUTO, « De Oporto a Lisboa », *Revista Peninsular*, Lisbonne, 1855, t. I, p. 177; voir J. MENDES DOS REMEDIOS, p. 247.
5. Voir M. KAYSERLING, p. 98, note 7.
6. *Ibid.*, p. 114. Voir aussi la note 34.
7. S. USQUE, *Consolaçam ás tribulaçõens de Israel.* Il existe de cet ouvrage une édition fac-similé publiée par la Fondation Gulbenkian.
8. D. DE GOES, *Crónica de D. Manuel*, Coïmbre, 1926, t.1, p. 41-44.
9. A. ZACUTO, *Sefer ha-Yuhasin* (Cracovie, 1580-1581), cité par M. KAYSERLING, *op. cit.*, p. 114-115.
10. Voir M. KAYSERLING, p. 102-104.
11. « Miscelanea e variedade de historias, costumes, casos e cousas que em seu tempo aconteceram », *Chronica dos valorosos e insignes feitos del Rey Dom João II*, Coïmbre, 1798.
12. *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, 2 vol. Paris, 1966, 2e éd. Voir vol. 1, p. 152.
13. Sur l'économie et la société au Portugal à cette époque, voir Carl A. HANSON et plus particulièrement le chapitre « The New Christian Challenge to the Established Order ».
14. Voir James BOYAJIAN, p. 118.
15. Voir P. Antonio VIEIRA, vol. IV « Proposta feita a El-Rei D. João IV, Em Que Lhe Representava o Miseravel Estado do Reino », p. 1-26.
16. Voir Luis DA CUNHA, p. 63-64.
17. Códice 1537, fol. 60. Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa. Cité par Antonio BORGES COELHO, *Inquisição de Evora. Dos primórdios a 1668*, 2 vol. Lisbonne, 1987. Voir vol. 1, p. 163.
18. A. BORGES COELHO, *op. cit.*, p. 165-180.
19. Cette thèse est soutenue dans l'œuvre d'Antonio José SARAIVA.
20. Voir F. GOES LOUREIRO. Ce manuscrit, bien que signalé dans plusieurs documents, n'a pas encore été localisé dans les archives.
21. Coïmbre, 1927.
22. M. KAYSERLING, *op. cit.*, p. 292, n. 52, transcrit les trois résolutions qui apparaissent dans le *Diario das Cortes Geraes da Nação Portugueza*, n° 17, Lisbonne, 18 février 1821.
23. Voir S. SCHWARZ. Voir aussi Anita NOVINSKY et Amilcar PAULO.
24. Sur Barros Basto, voir Evangelina MOTA BAPTISTA et Isabel FERREIRA de OLIVEIRA, p. 55-67.

BIBLIOGRAPHIE

Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal

Sources manuscrites

La source la plus riche sur l'histoire des nouveaux chrétiens et des Crypto-Juifs du Portugal et de son empire se trouve dans les *Cadernos do Promotor de Lisboa, de Evora e de Coimbra*, rassemblés dans les archives nationales de la Torre do Tombo à Lisbonne. On y trouve environ 39 000 procès, pratiquement inexploités, qui se réfèrent pour la plupart au crime de judaïsme.

Sur l'Inquisition il faut consulter les *Manuscritos da Livraria* et les différents *Livros de Culpados*, surtout celui qui a été composé après le Pardon Général de 1605. Il comporte la liste des noms de tous les Portugais emprisonnés, condamnés et suspectés, dans les divers pays où ils se trouvent. Ces documents permettent de faire des études de familles et d'établir les réseaux économiques internationaux.

La réserve de la Bibliothèque nationale de Lisbonne possède de nombreux manuscrits relatifs à l'Inquisition et aux nouveaux chrétiens du XVIe au XIXe siècle. De nombreux manuscrits sur le même sujet se trouvent également à l'Académie des Sciences de Lisbonne, dans les archives de la bibliothèque de la Ajuda et dans la bibliothèque publique d'Evora.

Sources primaires imprimées

F. P. AVEIRO, *Itinerario da Terra Sancta e suas particularidades*, Coïmbre, 1927.
J. DE BARROS, *Décadas da Asia*, Lisbonne, 1778.
M. BATAILLON, « Testigos cristianos del protosfionismo hispano-portugues », *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, XXIV, n° 1, Mexico.
L. DA CUNHA, *Testamento Politico*, São Paulo, 1976.
D. DE GOES, *Cronica do Felicissimo rei D. Manuel*, (1566), rééd. Coïmbre, 1949-1955, 4 vol.
F. GOES LOUREIRO, *Catálogo dos Portugueses Christãos novos que se hião declarar Judeos a Italia, com a relação das copiosas sommas de dinheiro que levavão*, Manuscrit.
G. DE REZENDE, *Chronica dos valorosos e insignes feitos del Rey Dom João II*, Coïmbre, 1789.
S. USQUE, *Consolaçam ás tribulaçõens de Israel*, (Ferrare, 1533), rééd. par J. MENDES DOS REMEDIOS, Coïmbre, 1906, rééd. Fondation Gulbenkian.
P. A. VIEIRA, *Obras Escolhidas*, Lisbonne, 1951, 12 vol. Le vol. 4 est dédié à la question de l'Inquisition et des nouveaux chrétiens.

Sources secondaires

Sur les hommes de science et de lettres

A. BAIÃO, *O matematico Pedro Nunes e sua familia à luz de documentos inéditos*, Coïmbre, 1915.
J. BARRADAS DE CARVALHO, *O Renascimento português. Em busca de sua especificidade*, Lisbonne, 1980.
J. BENSAUDE, *L'Astronomie nautique au Portugal à l'époque des grandes découvertes*, Berne, 1912.
J. DE CARVALHO, *Francisco Sanches – Opera philosophica*, Coïmbre, 1955. (Étudie l'influence de Francisco Sanches sur l'œuvre de Descartes.)
M. LEMOS, *Ribeiro Sanches, a sua vida e a sua obra*, Porto, 1911.
C. MICHAELIS VASCONCELLOS, *Uriel da Costa. Notas relativas a sua vida e sua obra*, Coïmbre, 1922.
J.M. MILLAS VALLICROSA, « La Ciencia entre los Sefardies hasta su expulsión de

España », *The Sephardi Heritage*, éd. par R.D. BARNETT, Londres, 1971, 2 vol. Voir vol. 1, p. 112-185.

I.S. RÉVAH, « La famille de Garcia da Orta », *Revista da Universidade de Coimbra*, Coïmbre, 1960, 19, p. 3-16.

D. WILLENSE, *Antonio Ribeiro Sanchez, élève de Boerhaave et son importance pour la Russie*, Leyde, 1966.

Messianisme

A.J. SARAIVA, « Antonio Vieira, Menasseh ben Israël et le cinquième empire », *Studia Rosenthaliana*, 1972, n° 1, p. 26-57.

A. SERGIO, « Interpretação não romantica do Sebastianismo », *Obras completas. Ensaios*, t. 1, Lisbonne, 1971, p. 239-273.

L'Inquisition au Portugal

J.L. D'AZEVEDO, *Historia dos Christãos-Novos Portugueses*, Lisbonne, 1921.

A. BAIÃO, *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, Lisbonne, 1936-1938, 3 vol. Concerne plusieurs scientifiques, écrivains, poètes et érudits portugais persécutés par l'Inquisition.

A. BORGES COELHO, *Inquisição de Evora. Dos primórdios a 1668*, 2 vol., Lisbonne, 1987.

A. HERCULANO, *Da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Lisbonne, 1976.

M. KAYSERLING, *Historia dos Judeus em Portugal*, trad. A. NOVINSKY et G. BORCHARD CORREIA DA SILVA. Introduction, notes et actualisation bibliographique par A. NOVINSKY, São Paulo, 1971.

J. MENDES DOS REMEDIOS, *Os Judeus em Portugal*, Coïmbre, 1895.

J.L.D. MENDONÇA et A.J. MOREIRA, *Historia dos principais actos et procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisbonne, 1980.

A.J. SARAIVA, *Inquisição e Cristãos-novos*, Lisbonne, 1985.

Activités économiques

J. BOYAJIAN, *Portuguese Bankers at the Court of Spain (1626-1650)*, Rutgers University Press, 1983.

F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, Paris, 1966, 2 vol.

S. A. FORTUNE, *Merchants and Jews. The struggle for British West India in Commerce. 1650-1750*, Florida University Press, 1984.

C.A. HANSON, *Economy and Society in Baroque Portugal. 1668-1703*, University of Minnesota Press, 1981.

J. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism. 1550-1750*, Oxford, 1985.

Œuvres sur la pureté de sang et le racisme

F. MACHADO, *Espelho de Christãos-Novos*, Coïmbre, 1562. Trad. anglaise par M. E. VIEIRA et F.E. TALMADGE, Toronto, 1977.

L. POLIAKOV, *De Mahomet aux Marranes*, Paris, 1961.

M.L. TUCCI CARNEIRO, *Racismo e Preconceito no Brasil colonial*, São Paulo, 1983.

Sur le judaïsme et le crypto-judaïsme au XXe siècle

E. MOTA BAPTISTA et I. FERREIRA de OLIVEIRA, « Ben Rosh e a Restauração do Judaismo português », *Revista de Historia*, Lisbonne, 1983, p. 55-67.

A. NOVINSKY et A. PAULO, « The Last Marranos », *Commentary*, New York, mai 1967.

S. SCHWARZ, *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*, Lisbonne, 1925.

France

Communautés espagnoles et portugaises de France (1492-1992)

Gérard Nahon
École pratique des hautes études
Section des sciences religieuses
CNRS UPR 208 Nouvelle *Gallia Judaica*

Au sein de la diaspora séfarade, les séfarades français possèdent une particularité géographique primordiale : postés à la lisière de la Péninsule ibérique, ils remplissent à partir du XVe siècle une fonction historique sans pareille à la jonction de deux territoires.

Certes, dès le haut Moyen Age, des Juifs espagnols durent passer en Gaule et rejoindre des établissements sur le littoral méditerranéen. Mais le premier flux migratoire juif *documenté* vers la France suit l'invasion des Almohades en Espagne en 1148. Alors se constitue à Lunel un cénacle de savants juifs espagnols. L'un d'eux, Juda ben Saûl ibn Tibbon, donne naissance à une lignée illustre de traducteurs en hébreu d'ouvrages écrits en arabe, la plupart en terre d'Espagne. Entre Juifs provençaux et espagnols, les rapports s'intensifient et apparaissent sous une lumière crue lors des controverses agitant les communautés au sujet de l'œuvre de Maïmonide d'une part, de l'étude de la philosophie d'autre part. Si Provençaux et Espagnols conservèrent leur originalité culturelle dans le domaine de la poésie hébraïque au XIIe et au XIVe siècle, on peut considérer que la production littéraire des uns et des autres constitue une entité autonome [1].

L'expulsion des Juifs d'Espagne décrétée le 31 mars 1492 n'entraîne pas une vague d'immigration vers la France. Cependant, dans les mois qui suivent le décret fatidique, cent dix-huit Juifs aragonais, dont nous possédons les noms, débarquent à Marseille. Ils ont été capturés par le capitaine d'un galion niçois.

La communauté juive de Marseille négocie leur rachat et s'engage à les nourrir durant quatre mois. La destinée de cette poignée d'exilés nous échappe. La communauté de Marseille elle-même disparaît d'ailleurs à la suite de l'expulsion des Juifs de Provence survenue en 1501 [2].

Les communautés séfarades émergent en tant que telles beaucoup plus tard dans le royaume de France. En effet, depuis la dernière expulsion, du 17 septembre 1394, le judaïsme n'y est pas toléré. Légalement, la situation rappelle celle de l'Espagne. Ce sont des Juifs convertis au catholicisme, des nouveaux chrétiens qui immigrent en France du XVIe au XVIIIe siècle. Leur histoire s'insère dans celle du marranisme de la Péninsule ibérique et de ses possessions. Jusqu'à un certain point, cette histoire prolonge sous d'autres cieux – plus cléments – celle des nouveaux chrétiens de l'Espagne et du Portugal. Elle s'en différencie au XVIIIe siècle lorsque le judaïsme apparaît au grand jour, lorsque l'ensemble « portugais » devient une composante majeure de la communauté juive contemporaine.

Comment l'autorité extérieure, en l'occurrence le pouvoir royal, parvint-elle à accepter une situation contraire à ses propres lois? Comment, malgré un statut précaire, des traditions catholiques imposées et l'éloignement des centres vitaux du peuple juif, les séfarades français surent-ils retrouver – ou maintenir – leur identité ancestrale, par-delà la conversion et l'exil? Non contente de survivre, cette poignée d'hommes réussit, elle aussi, à fournir une contribution notable à la civilisation de leur terre d'accueil et au destin du peuple d'Israël. A ces questions, la recherche historique n'offre que des réponses partielles qui ne rendent pas toujours compte des ombres et des lumières d'une aventure exceptionnelle. La présente enquête s'attache à trois périodes : la période « marranique » des XVIe et XVIIe siècles, celle de « l'âge d'or » des « Nations » juives portugaises du XVIIIe siècle, celle enfin du système consistorial et post-consistorial des XIXe et XXe siècles jusqu'aux aurores de 1992 [3].

La période marranique (XVIe-XVIIe siècles)

A quel moment des nouveaux chrétiens, issus des baptêmes forcés portugais de 1497, commencent-ils à passer en France? Sans doute à la suite de l'établissement de l'Inquisition au Portugal en 1536. Des Portugais installés en France font alors légaliser leur situation et sollicitent des « lettres de naturalités » dont on retrouve les minutes au Trésor des chartes, sans que l'on sache toujours si elles concernent des vrais catholiques ou alors des nouveaux chrétiens portugais [4].

Non seulement les nouveaux chrétiens immigrent en nombre,

mais encore ils s'organisent. En 1550, en effet, François de Castro, Louys de Berga et vingt et un Portugais sollicitent de la chancellerie du roi Henri II un texte collectif en leur faveur. Ces « lettres de naturalités et dispenses », plus connues sous le nom de « lettres patentes », qu'ils obtiennent en août 1550, concrétisent l'aboutissement d'une action communautaire dont les péripéties ne nous sont pas connues. Elles autorisent les Portugais dits « nouveaux chrétiens » à entrer dans le royaume de France avec familles, domestiques et marchandises, à y trafiquer comme bon leur semble pour y jouir de droits identiques à ceux des régnicoles français. Dans quelle mesure ce texte encourage-t-il une immigration néochrétienne accrue? Il prend acte en tout cas de son importance : « Aus dicts Portugais dicts nouveaux chrétiens est venu singulier désir qui leur croist de jour en jour de venir résider en cestuy nostre Royaume et y mener leurs femmes et familles, apporter leur argent et meubles ainsy qu'ils nous ont faict offrir par ceulx qu'ils ont envoyés par-deçà [4]... » On peut admettre que ces lettres patentes furent utilisées à plein. Les intéressés les font renouveler par Henri III à Lyon en novembre 1574. Le nouveau texte, intitulé *Privilèges octroiés par le Roy aulz Espaignols et Portugais de la ville de Bourdeaux*, prouve qu'une communauté existe depuis longtemps à Bordeaux et qu'elle se trouve inquiétée dans des conditions mal définies. Elle obtient un troisième texte royal, une *Sauvegarde accordée par le Roy aulx Espaignols et Portugais de la ville de Bourdeaux*. Alors que les textes précédents ne font pas la moindre allusion à la vraie religion des Portugais, la « sauvegarde » comprend une clause interdisant « qu'ils soyent recherchés de façon quelconque en leur vie ». Une tradition transmise dans la communauté juive de Bordeaux explique cette formule : « La défense de rechercher en leur vie les Espagnols et les Portugais annonce d'une manière évidente qu'ils étaient connus comme Juifs, mais on ne voulut pas fournir au peuple de nouvelles armes contre eux en frondant des idées avec lesquelles il n'était pas encore familiarisé [5]. » En fait, bien qu'il ne soit jamais question d'accorder la moindre tolérance au judaïsme, les textes royaux octroient aux nouveaux chrétiens une charte d'établissement les mettant à l'abri de toute poursuite. Qu'ils recherchent une liberté religieuse, même relative, ou qu'ils redoutent plus simplement les atteintes de l'Inquisition, les nouveaux chrétiens d'Espagne et du Portugal savent qu'aux portes de la Péninsule ils trouveront un havre sûr.

Le XVI[e] siècle séfarade de France demeure opaque. Considérera-t-on avec Zosa Szajkowski que les nouveaux venus, satisfaits de la sécurité obtenue en France, ne subissant pas les entraves des statuts péninsulaires de pureté du sang, se fondirent dans les populations environnantes et se perdirent très vite pour le judaïsme? Faut-il admettre au contraire qu'ils édifièrent clandestinement des structures familiales et collectives qui émergèrent plus tard sous la forme de communautés juives au plein sens du terme? Pour notre part, nous déclarons être en droit de déduire, de ce qui apparaît tardivement en pleine lumière, ce qui était antérieurement voilé, à savoir la réalité de leur judaïsme [6].

La documentation devient plus abondante pour le XVII[e] siècle et permet de dessiner une cartographie des communautés portugaises entre Saint-Jean-de-Luz et Rouen. Elle comprend de nombreuses localités du Sud-Ouest dont Labastide-Clairence, Peyrehorade, Bidache, Bayonne, Bordeaux, plusieurs villes du littoral de l'océan Atlantique et de la Manche dont La Rochelle, Nantes, Le Havre, Rouen, et jusqu'à un certain point Paris. Le fait majeur du XVII[e] siècle séfarade en France est l'émergence de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam. Amsterdam représente d'abord la destination par excellence des nouveaux chrétiens désireux de revenir au judaïsme. Beaucoup s'arrêtent dans une communauté française avant de poursuivre leur itinéraire vers Amsterdam. Ils sont remplacés par d'autres réfugiés, car l'émigration néochrétienne depuis l'Espagne et le Portugal se poursuit jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Amsterdam fait toujours figure de dispensatrice de secours de toute nature, tant spirituels que matériels, ce qui lui confère une fonction de premier plan dans la « rejudaïsation » du marranisme français.

Concrètement, nos communautés s'inscrivent dans les registres de la Santa Companhia de dotar orfas e doncelas pobres. Cette pieuse confrérie, créée à Amsterdam en 1615, distribue des dots à des postulantes désignées à l'issue d'un tirage au sort annuel. Le versement de la dot dépend de la célébration du mariage avec un Juif circoncis en terre de judaïsme, c'est-à-dire à Amsterdam. Le 7 octobre 1615, la confrérie nomme des correspondants locaux à Saint-Jean-de-Luz, Bordeaux, Paris, Nantes et Rouen. Nous avons ainsi la certitude que dans ces villes existent dès lors des groupements pratiquant le judaïsme.

Grâce au dépouillement des actes notariés d'Amsterdam jusqu'en

1639, nous entrevoyons le tissu de relations familiales et commerciales reliant les nouveaux chrétiens de France aux Juifs déclarés des Pays-Bas. Chacune des communautés françaises reçoit des immigrants de la Péninsule, se débat avec les autorités locales, envoie des contingents de pauvres ou de nantis à Amsterdam, rentre dans l'orthodoxie et l'orthopraxie juives [7].

Aux portes de l'Espagne, la communauté de Saint-Jean-de-Luz, forte de quelque deux cents âmes, bénéficie de la protection du duc de Gramont, gouverneur héréditaire de Bayonne et du Labourd, une protection bien payée, comme le révèle un délateur à la cour d'Espagne : *Es a fuerça de doblones que cada día dan al conde Agramonte y él les defiende* (« à force de doublons que chaque jour ils donnent au comte de Gramont et lui les défend »). Plaque tournante de l'émigration néochrétienne, Saint-Jean-de-Luz offre aux fugitifs une première escale sur la route d'Amsterdam. Parmi les « Portugais » s'embarquant à Saint-Jean-de-Luz pour Amsterdam, on trouve sur une liste de mai 1618 Fernan Nuñes, Jacob Franco Castello Mendo, le licencié Duarte Nuñes Victoria *alias* Abraham Curiel, son fils et d'autres membres de la famille. Une horrible tragédie scelle le destin de la communauté. Le 19 mars 1619, un prêtre distribue l'eucharistie aux fidèles de l'église de Saint-Jean-de-Luz ; il s'aperçoit soudain que Catherine de Fernandes, une Portugaise âgée de soixante ans, cache l'hostie dans son mouchoir au lieu de l'avaler. Le prêtre ameute la populace, fait emprisonner la vieille Portugaise coupable de sacrilège. Mais la foule déchaînée veut empêcher la prisonnière d'échapper au châtiment de son crime. On s'en empare, on la jette dans un tonneau rempli de paille et de goudron auquel on met le feu et la malheureuse est bientôt brûlée vive. Menacés dans leur personne, les autres Portugais quittent Saint-Jean-de-Luz au lendemain du drame [8].

A Bordeaux, la colonie portugaise reçoit le soutien des jurats et du maréchal d'Ornano, gouverneur de Guyenne. Plusieurs de ses membres, dont Fernandes Lopes Lameyre et George Francia, obtiennent en 1670 des lettres de bourgeoisie. Tous feront baptiser leurs enfants, célébrer leurs mariages, bénir leurs enterrements par les curés de leur paroisse. A la vérité, les curés se contentent, moyennant une honnête compensation, de coucher l'attestation réglementaire dans leur registre paroissial. Ainsi voit-on un Antonio Mendes, représentant local de la Santa Companhia d'Amsterdam, présenter au baptême son fils Grimaud [9].

A Nantes, les Portugais se partagent entre catholiques et judaïsants. Parmi ces derniers on compte Abraham d'Espinoza, grand-père du philosophe Baruch Spinoza. La communauté disparaît dans la première moitié du XVIIe siècle, après avoir fourni des contingents d'immigrants à Amsterdam [10].

A Paris, une colonie portugaise gravite autour du parfumeur Carlos García. Elle aurait pour chef spirituel Élie de Montalto, appelé en France comme médecin de la reine Marie de Médicis et, en tant que tel, autorisé à titre exceptionnel à pratiquer ouvertement le judaïsme. Une consultation, autrefois attribuée à l'illustre médecin et rédigée en fait par son chapelain Saül Levi Morteira, l'autorise à rouler carrosse le samedi lorsqu'il visite ses patients : sans cela, les rues de Paris, boueuses à l'extrême, maculeraient ses habits de shabbat. Au cours d'un débat, il développe un *razonamiento* en faveur du judaïsme. A Paris encore vit quelque temps Manuel Fernandes Villareal, consul du Portugal, qui sera brûlé pour judaïsme à Lisbonne, le 1er décembre 1652. A en croire l'oratorien Richard Simon, une synagogue fonctionne alors régulièrement à Paris [11].

La communauté portugaise de Rouen au XVIIe siècle a été longuement étudiée, principalement à partir de dénonciations portées contre ses membres devant le Saint-Office. Elle bénéficiait des relations commerciales intenses unissant la Péninsule ibérique et la Normandie, ainsi que de la proximité des Pays-Bas. La protection royale lui fut d'abord assurée par Henri IV, grâce au frère Martin du Saint-Esprit. Des rapports dressés par des espions de l'Inquisition détaillent sa vie religieuse ponctuée de prières hébraïques et de lectures de la Bible espagnole de Ferrare. Un ministre du culte venu de Livourne, Amar de Vidas, y célèbre un office de Kippour... Les affaires du frère Martin tournant mal, ce premier groupement judaïsant s'effrite. Pourtant les nouveaux chrétiens de Rouen obtiennent des lettres patentes et vivent en paix jusqu'au jour où Diego de Cisneros, un agent de l'Inquisition, dénonce comme apostats Diogo d'Oliveira et d'autres membres de la communauté. D'abord instruite par l'officialité de Rouen, l'affaire est évoquée à la cour. Elle se solde par un arrêt du Conseil du roi qui absout les inculpés moyennant un versement de 250 000 livres.

Cette communauté compte trois poètes dont l'œuvre « marranique », composée en espagnol, parut à Rouen ou à Bordeaux. João Pinto Delgado publia à Rouen en 1627 le *Poema de la reina Ester. Lamentaciones del profeta Jeremias. Historia de Rut y varias poesias*

(« Poème de la reine Esther. Lamentations du prophète Jérémie. Histoire de Ruth et autres poésies »). Passant à Amsterdam, il prend le nom de Mossé et rédige une autobiographie restée manuscrite jusqu'à sa publication récente par le regretté I. S. Révah. António Enríquez Gomez publie à Rouen plusieurs ouvrages dont un pamphlet contre l'Inquisition, *La política angélica*, en 1647. Son fils Diego Basurto publie *El triunpho de la virtud y patiencia de Job* (« Triomphe de la vertu et patience de Job ») en 1649 [12].

D'autres communautés néochrétiennes se développent au XVIIe siècle, la principale à Bayonne. Les échevins la combattent, lui interdisant de séjourner en ville, et la contraignent à s'implanter dans le faubourg Saint-Esprit sous la protection des chanoines de Saint-Étienne qui en possèdent la seigneurie. Aux chanoines, les Portugais louent des maisons, des appartements, des boutiques et versent des droits sur leurs enterrements. Le pouvoir royal perçoit auprès d'eux des taxes sur les marchandises dites *coutumes*. Il accorde en décembre 1656 des lettres patentes aux marchands portugais de Bayonne. La communauté passe dans la mouvance d'Amsterdam, d'où proviennent appuis, livres, conseils, voire directives. En 1654 le curé de Saint-Étienne acquiert en son nom un terrain qui lui servira de cimetière. On sait par un procès intenté en 1658 par l'Inquisition de Tolède que les enterrements se font selon les rites juifs, avec l'accord du curé. Trente ans plus tard, le 13 octobre 1689, Fernando Mendès da Costa et Alvaro Louis, « sindics des habitans portugais dudit bourg Saint-Esprit faisant tant pour eux que pour les autres Portugais », acquièrent le cimetière appartenant aujourd'hui au Consistoire israélite de Bayonne.

La pratique clandestine du judaïsme s'exerce d'abord sous la conduite d'un chef spirituel laïque, Andres Lopez Villareal, *a quien veneraban como rabi y maestro del arrabal* (« qu'ils vénéraient comme rabbin et maître du lieu »). Entre 1650 et 1660, on dit les prières publiques dans la maison de Diego Rodriguez Cardoso : son contenu s'écoule vers l'Inquisition de Tolède par le canal de délateurs infiltrés parmi les fidèles. Vers 1670, la communauté s'enhardit : elle engage un rabbin en la personne d'Isaac-Israël de Avila. Ce rabbin atteste par écrit en 1673 avoir béni selon la loi de Moïse et d'Israël le mariage d'Isaque Alvares et de Raquel Alvares de Almeda. Dès lors Bayonne joue une partition majeure dans l'existence des marranes péninsulaires. Elle accueille les nouveaux chrétiens et leur ménage un premier contact avec le judaïsme. A eux de choisir entre une

installation dans le bourg, le voyage d'Amsterdam et un retour risqué en Espagne et au Portugal où ils injecteront pratiques et croyances judaïsantes. L'Inquisition garde un œil ouvert sur ce foyer de crypto-judaïsme susceptible d'infecter la chrétienté péninsulaire : pour elle, le séjour d'un nouveau chrétien à Bayonne constitue le cœur même du délit. Le procès intenté à Gonzalo Baez de Paiva en 1654 illustre à merveille le rôle de Bayonne : comme on l'y invite, « pour décharger sa conscience », l'inculpé confesse ce qu'il a appris et pratiqué du judaïsme à Bayonne [13].

Trois petites communautés voisines de Bayonne – Peyrehorade, Labastide-Clairence et Bidache – connaissent leur âge d'or au XVIIe siècle. Peyrehorade acquiert un cimetière dès le 6 janvier 1628. Plus ancien, le cimetière de Labastide-Clairence présente d'abord une physionomie « marranique », car rien n'y trahit la religion des défunts. En 1659, une dalle funéraire se charge d'une gravure juive avec un prénom biblique orthographié selon la prononciation hébraïque : *Yahacob*. Ce judaïsme lithique se manifeste plus tôt à Bidache, principauté souveraine où la loi du royaume ne s'applique pas. Les Juifs y obtiennent deux ordonnances du duc de Gramont en 1665 et en 1668 dans lesquelles le terme « Juifs » se substitue à l'appellation réglementaire « Portugais ».

D'autres groupements néochrétiens issus du marranisme péninsulaire mènent une existence précaire. Le destin de celui de Toulouse frôle la tragédie, à l'image de celui de Rouen et des néochrétiens d'Espagne ou du Portugal. Jalousés par des marchands, « Roques, Leon, Emmanuel et son garçon, Mirande, Loppes-Vandale, Cardoze et Sylva Morena, Juifs, soy-disants marchands portugais seront brûlés tous vifs et leurs cendres jetées au vent », décrète le Parlement de Toulouse le 16 avril 1685. De ce jugement, rendu par contumace, on ignore les suites effectives. A Marseille, en dépit de leur vitalité économique, on supporte mal les Juifs portugais venus généralement de Livourne. Des dénonciations dévoilent des observances juives dont la réalité ne fait aucun doute. Au détour d'une consultation rabbinique de Samuel Aboab, on trouve la transcription d'un acte de divorce marseillais du 11 avril 1676, un *guet* espagnol en caractères hébraïques portant les signatures de Joseph Vaes Villareal, Jacob de Samuel Nuñes Gomes, Abraham Athias, Abraham Tajal, Abraham Belmonte. Cette communauté doit se mettre en veilleuse à la suite d'un ordre royal expédié le 2 mai 1682 « pour faire sortir du royaume les Juifs qui se sont habitués à Marseille [14] ».

On distingue mal le terme de la période « marrane ». A Bayonne, la synagogue renonce à se dissimuler : des touristes la visitent. Madame d'Aulnoy écrit à la date du 20 février 1679 : « On me mena le lendemain voir la synagogue des Juifs au fauxbourg du Saint-Esprit ; je n'y trouvai rien de remarquable. » A Bordeaux, des baptêmes d'enfants portugais s'inscrivent encore sur les registres paroissiaux vers 1730. En fait, au XVII[e] siècle, le pouvoir admet implicitement le judaïsme des Portugais. Par ailleurs, le Conseil du roi rend le 20 novembre 1684 un arrêt d'expulsion concernant quatre-vingt-treize *Juifs* de Bordeaux, de Bayonne, de Bidache, de Dax et de Peyrehorade. Par-là même, l'arrêt reconnaît et admet implicitement la présence des autres Juifs de ces localités. Un ordre dû à Jean-Baptiste Colbert expulse les Juifs de la Martinique. « Le Roy, stipule le texte, veut que vous les chassiez ou les en fassiez sortir en leur laissant toutefois le temps nécessaire pour trouver une occasion d'embarquer leurs effets et de passer dans le faubourg de Bayonne où le Roy leur a permis de demeurer [15]. » Des deux grandes communautés, celle de Bayonne reçoit son officialisation. Elle peut remplir au mieux la fonction, primordiale dans la diaspora marrane, de faciliter l'émigration des nouveaux chrétiens d'Espagne. Reprenant le rôle de Saint-Jean-de-Luz, elle héberge pour une durée variable les fugitifs de la Péninsule et prépare leur redistribution et leur réinsertion dans la communauté d'Israël.

L'âge d'or des Nations juives portugaises (XVIII[e] siècle)

Cette période commence dans la dernière décennie du XVII[e] siècle à Bayonne, dans la deuxième décennie du XVIII[e] siècle à Bordeaux. Elle se caractérise par une floraison d'institutions communautaires, une pratique généralisée des préceptes religieux et des contacts suivis avec la diaspora et la Terre Sainte. Par ces traits, les séfarades de la France ressemblent à ceux de Londres, qui traversent également une ère de prospérité. Ils s'en distinguent tant par leur condition juridique que par leur langue et leur fonction dans le monde séfarade. Ils n'ont pas vraiment les coudées franches car l'autorité royale fait mine d'ignorer leur véritable religion. On rencontre bien, dès le 28 janvier 1698, dans l'*Armorial de Guyenne,* l'expression « Communauté de la Nation judaïque ou portugaise » pour désigner la communauté de Bayonne. Mais un arrêt du Conseil du roi du

21 février 1722 « découvre » que – contrairement aux ordonnances du royaume – « un nombre considérable de Juifs se sont installés en Guyenne et dans le Béarn et y exercent même ouvertement la religion judaïque ». L'arrêt prévoit la confection d'un inventaire des biens juifs et leur saisie. Pressentant des mesures de confiscation, voire d'expulsion, les communautés font état de leurs lettres patentes et s'engagent à verser à la couronne la somme énorme de cent mille livres, plus deux sols par livre. Elles obtiennent la révocation de l'arrêt et l'octroi de nouvelles lettres patentes incluant la formule « Juifs... connus et établis... sous le titre de Portugais, autrement nouveaux chrétiens... ». L'exercice de la religion juive n'en reçoit pas pour autant une sanction officielle. Nos communautés n'en débattent pas moins ouvertement leurs problèmes religieux et leurs conflits internes, faisant supporter, sinon officialiser – option impossible dans le royaume – leur identité.

Vivant dans le voisinage immédiat de l'Espagne, accueillant une immigration largement espagnole, entretenant des rapports serrés avec parents, amis, partenaires commerciaux en Espagne, les Portugais français pratiquent l'espagnol au sein de la famille et de la Nation : ils diffèrent des communautés sœurs de l'Occident dont le portugais demeure la langue vernaculaire [16]. Plus encore que dans leurs commencements, les Nations du Sud-Ouest de la France assurent la présence du judaïsme à l'orée de la Péninsule et l'escale rêvée pour les Crypto-Juifs en mal de sécurité, de tranquillité et de liberté.

Ces Nations – on connaît la vie intérieure des deux principales, Bayonne et Bordeaux – obéissent à un « gouvernement » dont les décisions sont couchées sur un registre. Le seul registre préservé en son entier, celui de Bordeaux, s'intitule *Registre des délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 mai 1710*. On se conforme à une constitution composée de règlements dont certains remontent au siècle précédent et que l'on réunit en corpus le 21 décembre 1752 à Bayonne, le 14 décembre 1760 à Bordeaux. Un système sophistiqué régit les deux Nations. Dans le modèle bayonnais, l'essentiel du pouvoir appartient au *gabay* ou trésorier et à trois *parnassim* ou syndics dont chacun exerce à tour de rôle la présidence quatre mois par an. *Parnassim* et *gabay*, choisis parmi les particuliers fortunés de la Nation, tiennent leur mandat d'une élection annuelle, le dimanche avant la Pâque, par un collège électoral restreint à la *Junte* des Treize Vocaux. Les *parnassim* gouvernent la Nation et

convoquent les assemblées. Ils régentent la distribution des secours aux pauvres, veillent à l'application des règlements, assurent la police intérieure, supervisent les synagogues. Ils établissent surtout l'assiette des impôts, taxes et redevances, dont une fraction est reversée au fisc royal et à des protecteurs locaux, le plus clair étant affecté aux charges « nationales », c'est-à-dire communautaires.

La *Junte*, cooptée chaque année, se réunit au moins une fois par mois; elle assiste les *parnassim* et le *gabay* dans la gestion des affaires de la Nation. Elle vote les charités et contrôle les comptes du *gabay* mais ne confectionne pas un budget prévu et détaillé *ne varietur* dans un règlement. Elle établit le rôle de la capitation, procède à l'adjudication des fermes de la boucherie rituelle, des pains azymes, de la poste, contrôle la gestion des pieuses confréries, administre la synagogue principale, fulmine les excommunications, entretient un agent national à Paris. Une deuxième assemblée, l'assemblée des Vingt-Six, comprend la *Junte* en exercice et treize anciens syndics; elle se réunit à intervalles irréguliers et amende le cas échéant des délibérations et arrêts de la *Junte*. Une troisième assemblée, l'assemblée générale de la Nation, se tient dans les grandes occasions, où l'on convoque les anciens syndics et la majeure partie du peuple. A l'assemblée du 10 janvier 1703 assistent *los ancianos del pueblo y cabezas de familia que componen la mayor parte del lugar* (« les anciens du peuple et chefs de famille qui composent la majeure partie du lieu »). A l'assemblée générale du 19 avril 1789 prennent part quatre-vingt-dix-sept personnes qui signent le procès-verbal... La Nation a façonné un système collégial oligarchique : ses dirigeants, recrutés parmi les riches, détiennent le plus clair du pouvoir; une réforme royale de 1741 accroît sa collégialité. Elle se réclame d'un principe démocratique dans la mesure où l'Assemblée générale – la Nation en son entier – détient la source de l'autorité. La lutte pour le pouvoir fait rage et déchaîne des tempêtes violentes au sein de la Nation, malgré l'usage parfois excessif de l'instrument disciplinaire ultime, l'excommunication et l'intervention de l'intendant, voire du Conseil royal, dans les conflits internes [17].

La Nation emploie des fonctionnaires : secrétaires, *mande* ou valet communal, sacrificateurs rituels, archiviste et un agent national résidant à Paris, chargé de défendre les intérêts de Bordeaux et de Bayonne. Le premier titulaire de cette dernière fonction, le Bordelais Jacob Rodriguez Péreire, invente une méthode d'éducation des sourds-muets qui lui vaut une pension de Louis XV. Il utilise

ses relations personnelles et fait un usage judicieux des deniers « nationaux » dans les cabinets ministériels. Il obtient, à titre gratuit, de nouvelles lettres patentes en 1776. Le lieutenant de police le reconnaît comme syndic des Juifs portugais de Paris et confirme son acquisition en 1780 à La Villette (aujourd'hui 44, rue de Flandre, dans le XIXe arrondissement) d'un terrain qui doit servir de cimetière aux Juifs portugais de Paris. Après la mort de Jacob Rodriguez Péreire, le Bayonnais David Silveyra obtient sa charge pour la Nation de Bayonne [18].

Le rabbin, rétribué par la Nation, est dépourvu de statut officiel, la monarchie française affectant jusqu'à la veille de la Révolution de considérer les Juifs portugais comme des nouveaux chrétiens. Tandis qu'en Alsace, à Metz, en Lorraine, le rabbin tient sa nomination du roi, à Bayonne et à Bordeaux il dépend du bon vouloir des laïcs qui lui mènent la vie dure. Un article du règlement bayonnais de 1752 précise : « Le rabbin ne prendra aucune part aux affaires de la Nation et se contentera de tout ce qui regarde son ministère. » Plusieurs rabbins, dont Abraham Vaez, Yshak de Acosta, Isaac Abarbanel de Souza, ont reçu leur formation dans la ville d'Amsterdam; un seul vient d'Italie, Raphaël ben Eléazar Meldola (1729-1741).

Les rabbins bayonnais joignent à leur ministère la composition de livres espagnols de dévotion pour leurs fidèles, imprimés probablement sur place dans la clandestinité. Le premier de ces livres, *Historia Sacra Real* d'Yshak de Acosta, paraît sans lieu d'impression en 1691. Dédié *al magnifico, señor Abraham de la Peña, Parnas Presidente del K. K.* [Kahal Kados] *de Peñahorada*, il offre une paraphrase du livre biblique d'Esther, cher au cœur des marranes [19]. Le même rabbin compose encore *Via de Salvación*, un manuel à l'usage des malades et des mourants, ouvrage resté manuscrit jusqu'en 1874. Il fait imprimer son *magnum opus* à Leyde en 1722, *Conjeturas Sagradas sobre los primeros prophetas* (« Conjectures sacrées sur les premiers prophètes »), un commentaire biblique dans la grande tradition ibérique. Son collègue Abraham Vaez publie *Arbol de Vidas* (« Arbre de vies ») en 1692, un catéchisme détaillant les préceptes quotidens du judaïsme, et en 1710 *Discursos predicables y avisos spirituales*, un recueil de sermons prêchés en chaire et réclamés par les fidèles. Raphaël Meldola compose en hébreu divers ouvrages qui atteignent d'emblée une audience internationale, notamment un *in-folio* rabbinique classique, *Maïm Rabbim*, un recueil de consul-

tations; il accorde aussi son approbation aux travaux d'autres rabbins, publiés à Amsterdam ou à Venise.

Confrontés à leurs collègues bayonnais, les rabbins bordelais paraissent falots. De Joseph Falcon, pourtant originaire de Jérusalem, on ne possède qu'une approbation à l'édition procurée par Méir Cresques ben Nathanaël d'Alger du *Tashbas*, recueil des consultations du rabbin médiéval Simon ben Semah Duran (Amsterdam, 1739).

L'existence d'oratoires multiples dits *esnogas* ou, pompeusement, « synagogues » facilite l'exercice du culte. En 1755, de passage à Bayonne, Haïm-Joseph-David Azulai, savant émissaire d'Hébron en Terre Sainte, prêche dans treize synagogues bayonnaises. La Nation portugaise de Bordeaux dispose de six synagogues recensées par l'autorité. Il faut compter encore les synagogues villageoises de Peyrehorade et de Bidache et la petite synagogue parisienne de la rue des Boucheries. Des particuliers les ont fondées et les gardent jalousement, pourvoyant à leur entretien et arrêtant des dispositions testamentaires en leur faveur. Par exemple le Bayonnais Moïse Guèdes prévoit, dans son testament en espagnol du 10 septembre 1756, des legs pour l'éclairage et pour le salaire des *hazanim* de sa *congrega*. Izac Mendès France, testant à Bordeaux le 13 septembre 1785, déclare : « Je veux et entends que mes dits héritiers cy-après nommés payent et distribuent le jour de mon décès la somme de cent livres aux pauvres de la nation portugaise et autres cent livres un mois après, applicables à la petite synagogue que j'ay fondée située rue des Augustins... » On récite la prière publique chaque jour dans les diverses synagogues, mais pas à la même heure. A Bayonne la prière du matin commence tôt dans une synagogue fréquentée par la classe laborieuse, synagogue « connue sous le nom de Faro qui ne servoit guère qu'à quelques pauvres qui avoient besoin, pour ne pas perdre le temps de leur travail, de faire leurs prières de meilleure heure que les gens aisés [20] ».

En dépit des protestations des échevins de Bayonne, les boutiques juives ferment le samedi. Un vendredi soir, à Labastide-Clairence, Abraham de Paz refuse de signer le procès-verbal d'une inspection des vins de son chai. Dans la même localité, le fermier qui emporte l'adjudication annuelle de la boucherie s'engage à fournir aux Juifs les bêtes nécessaires à leur consommation. On fabrique du vin *casher* à Peyrehorade et à Bordeaux : la Nation veille au contrôle rabbi-

nique sur la vinification. A Bayonne on consomme du fromage *casher* importé d'Amsterdam [21].

La pratique religieuse vise surtout la charité et l'enseignement. La Nation adopte des dispositions sans nombre pour assurer l'entretien des familles pauvres et prendre en charge leur loyer. Elle tient à jour un rôle des pauvres assistés et prévoit des distributions de viande, de pain azyme et de bouillon aux nécessiteux. Elle rétribue le médecin qui les soigne et paie à l'apothicaire les remèdes prescrits. Les pieuses confréries complètent l'action charitable de la Nation, confréries administrées par des syndics et des trésoriers, sous le contrôle de la Nation. A Bayonne, la *Jébera* assure le Dernier Devoir, c'est-à-dire la toilette et les funérailles des défunts; la Frairie des pauvres malades alimente les nécessiteux dans leurs maisons; le Malbish Arumim pourvoit à leur vêtement; la Frairie des orphelines fournit aux filles pauvres la dot, condition *sine qua non* de leur mariage. Aux pauvres du lieu s'ajoutent des miséreux de passage auxquels la Nation accorde quelque secours. Mais les ressources nationales ont des limites, et, par deux fois, la Nation se voit contrainte de se débarrasser des pauvres en surnombre : elle obtient des arrêts *ad hoc* du Conseil du roi en 1684 et en 1749.

L'enseignement incombe en principe à des maîtres privés. Au niveau élémentaire, la confrérie du *Talmud Torah* finance et réglemente son fonctionnement. Au niveau supérieur, le rabbin enseigne le Talmud en sa *yeshiva*. La qualité des études de Bayonne l'emporte sur celle des études de Bordeaux; aussi le Bordelais David Lindo met-il son jeune fils en pension chez son ami bayonnais Jacob Pereyra Brandon [22].

Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Bayonne et Bordeaux font dire des prières pour la guérison de Louis XV et pour l'accouchement de Marie-Antoinette. Traduites en français, ces prières parviennent à la cour qui les reçoit gracieusement. L'existence de la synagogue s'officialise lorsque, le vendredi 30 juin 1780, les princes de Condé et de Bourbon assistent à un service célébré en la synagogue de Paëz, rue Bouhaut, à Bordeaux : le registre bordelais consigne une relation pittoresque de l'événement. Les Nations ont-elles gagné la partie contre la tradition légale du royaume? Au vrai, le pouvoir tolérait les Juifs portugais en tant que tels mais jusqu'à un certain point. Un examen de la correspondance ministérielle permet de constater que l'attitude royale reste ambiguë : jusqu'à la veille de la Révolution, les rôles d'impôts de la Nation juive de

Bayonne portent la suscription « Impositions des nouveaux chrétiens [23] ».

La tolérance relative du pouvoir s'explique-t-elle par l'utilité économique des Juifs? L'argument vaut pour Bordeaux où plusieurs firmes juives pratiquent en grand l'armement maritime, le trafic colonial et la banque. David Gradis (1665-1751) étend le champ de ses opérations à l'Angleterre, au Canada et aux Antilles françaises. Son neveu Abraham Gradis (1699-1780) intensifie les activités de l'entreprise au service de l'État. Ses navires approvisionnent le Canada; il fonde en 1778 la Société du Canada et lance sur la mer quatorze navires pendant la guerre contre l'Angleterre. Moins heureux, les marchands et banquiers Gabriel de Silva et David Lindo font faillite, et leurs livres de commerce, saisis, aboutiront aux Archives départementales de la Gironde.

Les particuliers réussissant en affaires investissent leurs bénéfices en hôtels en ville ou en biens de campagne. Il existe aussi une classe pauvre pléthorique et une classe besogneuse qui s'emploie dans les firmes « portugaises » ou vit à la limite de la misère.

Les échevins de Bayonne interdisent aux Juifs, en ville tout au moins, le commerce de détail. Les marchands en gros commercent avec l'Espagne, les Pays-Bas, les colonies. Leurs transactions portent sur les tabacs, le cacao, les textiles, le sel, les cuirs, les peaux. L'éventail professionnel s'étend du banquier au portefaix travaillant sur le port, en passant par les cordonniers, serruriers, perruquiers, barbiers, bouchers, chocolatiers, confiseurs, orfèvres, apothicaires, chirurgiens, teneurs de livres, changeurs, courtiers, docteurs en médecine, musiciens, maîtres à danser, joueurs professionnels. Les pauvres trouvent difficilement un emploi et la Nation sollicite des réductions d'impôts, afin de leur consacrer une portion plus large de ses ressources. A Bayonne comme à Bordeaux, on trouve des Juifs jouissant d'une honnête aisance et qui, après une carrière réussie dans les affaires, vivent des revenus de leurs terres. Cependant on ne compte guère de Juifs parmi les grands commerçants bayonnais des XVIIe et XVIIIe siècles.

Un déclin économique, plus sensible à Bayonne qu'à Bordeaux dans le troisième tiers du XVIIIe siècle, se manifeste diversement et d'abord par une émigration notable vers Pau, Bordeaux et les colonies. Le nombre des synagogues bayonnaises se réduit à quatre en 1776 et la Nation songe à le diminuer davantage [24]. Sur le plan économique, les Portugais ont les coudées plus franches que les

communautés de l'est de la France : ils peuvent acquérir terres et maisons, et les redevances féodales ne les écrasent pas, en dépit de leurs doléances. Au niveau du seuil de tolérance démographique, on perçoit une nette différence entre Bordeaux et Bayonne : la Nation juive bordelaise, forte d'un millier d'âmes tout au plus, ne constitue pas un problème dans la cité tandis que celle de Bayonne, quelque 2 500 individus confinés au faubourg Saint-Esprit, correspond au cinquième de la population bayonnaise tout entière. Les échevins lui livrent une guerre sans merci et la Nation soutient en permanence un procès contre eux. Il reste que le poids réel ou supposé du facteur juif dans l'économie conditionne leur tolérance dans le royaume.

L'intendant Dupré de Saint-Maur définissait la Nation juive comme « un petit corps isolé ». A la vérité, elle fait partie d'un ensemble plus vaste, la diaspora séfarade. Cette appartenance s'exprime par des relations de tous ordres avec les communautés de cette diaspora, et en premier lieu avec Amsterdam.

Les échanges avec Amsterdam touchent des problèmes privés, communautaires et rabbiniques. Beaucoup de Portugais ont des parents et des amis à Amsterdam avec lesquels ils correspondent : ils leur envoient lettres et marchandises et prévoient des legs en leur faveur lorsqu'ils font leur testament. Des Juifs d'Amsterdam s'installent parfois à Bayonne ou à Bordeaux tandis que d'autres font le voyage inverse. Abraham Lopes Colaso vient d'Amsterdam à Peyrehorade en 1722 alors que son frère Benjamin demeure à Amsterdam. En 1720, François Roblès de Bayonne lègue 300 livres à sa fille Judicq de Roblès, épouse de David Loppes de Pas qui habite Amsterdam. Sur le plan communautaire, Amsterdam joue le rôle d'une métropole : les petites communautés de Labastide-Clairence et de Peyrehorade lui demandent des secours financiers pour acquérir un cimetière ou consolider la possession d'une synagogue. La Nation juive de Bordeaux fait appel aux confréries spécialisées d'Amsterdam. Le 21 avril 1765, elle projette d'envoyer dix ou douze orphelins à la confrérie amstellodamoise Avi Jetomim. On compte aussi sur Amsterdam pour renforcer la cohésion au sein de la communauté. En 1684, Bidache lui adresse une supplique pour régler un grave conflit interne. En 1740, Bayonne dénonce à Amsterdam les agissements de l'ancien syndic Jacob Lévy. Il existe « un décret de la synagogue d'Amsterdam, reçu dans toutes les synagogues, qui défend sous des peines très sévères aux enfants de

famille de donner des anneaux en secret et sans consulter la volonté de leur père » : on se réclame souvent dans nos Nations de ce décret dit des « mariages clandestins ».

Les rabbins du cru consultent encore ceux d'Amsterdam, et ces derniers composent des réponses détaillées à leur intention. On possède par exemple un *responsum* adressé le 21 mai 1684 par Jacob ben Aaron Sasportas, rabbin d'Amsterdam, à Haïm de Mercado, rabbin de Bayonne, au sujet d'une affaire délicate survenue dans la communauté de Bidache. Vers 1690, le même Jacob Sasportas adresse un *responsum* à Isaac de Acosta, ministre du culte à Peyrehorade, sur l'observance des fêtes et du shabbat. Nos rabbins composent-ils un livre; ils sollicitent et reçoivent l'approbation de leurs collègues d'Amsterdam. Le 15 décembre 1692, Yshac Aboab de Fonseca, rabbin à Amsterdam, approuve les *Discursos predicables* (« Discours de prédication ») du rabbin bayonnais Abraham Vaez. Vers 1737, David-Israël Atias et Isaac-Haïm Abendana de Brito approuvent le recueil de *responsa* intitulé *Maïm Rabbim* de Raphaël Meldola, rabbin de Bayonne. De son côté, Raphaël Meldola approuve entre 1737 et 1742 neuf ouvrages rabbiniques publiés à Amsterdam. S'il y eut vraiment en France un processus de rejudaïsation des marranes et une structuration communautaire progressive, Amsterdam y contribua largement.

Les relations s'intensifient aussi avec la communauté portugaise de Londres. Des particuliers vivant à Londres prennent femme à Bayonne, comme James de Lemos qui épouse le 28 mars 1752 Ester Gommes Ravelo à Bayonne. La correspondance de James de Lemos avec son beau-frère bayonnais nous est parvenue : elle révèle un aspect des échanges commerciaux entre marchands portugais de Bayonne et de Londres. David Brandam séjourne à Bayonne en 1786 : il a une aventure avec Judic de Silva Valle, qui met au monde un enfant l'année suivante.

Des Juifs de Londres viennent s'installer en France : on trouve à Bordeaux en 1734 une Sara da Costa Mesquita qui s'était mariée à Londres. Des capitaux appartenant à des Juifs de Londres s'investissent dans le commerce bayonnais : en décembre 1685, Louis d'Andrade de Londres finance partiellement un crédit maritime bayonnais.

Les communautés sollicitent parfois des secours de Londres : en 1777, Bidache reçoit ainsi une somme destinée à la restauration de son cimetière. En 1782, Bordeaux, ayant fait appel à Londres pour

le même objet, essuie un refus. En 1778, Jacob Rodriguez Péreire communique à Londres les formalités auxquelles doivent se soumettre les Juifs portugais de Londres de passage à Paris. On trouve moins d'échanges « rabbiniques » entre nos Nations et celle de Londres qu'avec Amsterdam. Pourtant le rabbin anglais David Nieto approuve le 28 mai 1722 les *Conjeturas sagradas* du Bayonnais Isaac de Acosta.

Il existe aussi des relations avec les communautés portugaises des colonies françaises, hollandaises et anglaises d'outre-Atlantique, singulièrement Saint-Domingue, Curaçao et la Jamaïque. Parmi les passagers embarqués à Bayonne, on rencontre les jeunes Isaac Goutieres, Abraham Delvalle, Isaac Sossa, David Lopez et Salomon Lopes-Dias en 1770 et 1771. Parmi les mariages célébrés à Curaçao au XVIIIe siècle, plusieurs concernent des Bayonnais. Fortune faite aux colonies, certains reviennent au pays.

D'Afrique du Nord viennent des familles vivant à Bordeaux au XVIIIe siècle. Méir Cresques ben Nathanaël, rabbin à Alger, séjourne à Bayonne et à Bordeaux en 1739; Isaac Nahon, rabbin à Tétouan, siège au *bethdin* de Bordeaux le 25 juin 1783 [25].

Fernandes de Medina, « né à Bayonne, âgé de trente ans, ayant été choisi par la synagogue d'Amsterdam pour être envoyé au Levant et y étudier la langue et les livres des Hébreux », s'embarquait-il en 1723 pour Jérusalem? Dans le contact avec la diaspora de l'Orient, la médiation d'Amsterdam s'avère-t-elle nécessaire?

Depuis les dernières années du XVIIe siècle, nos Nations reçoivent les visites des émissaires de la Terre Sainte, savants rabbins délégués par les *yeshivot* de Jérusalem, d'Hébron, de Safed et plus tard de Tibériade pour quêter en *Frankia*, c'est-à-dire en Occident. Ils lèvent les troncs dédiés à la Terre Sainte dans les synagogues, taxent la Nation, recueillent les donations et legs de particuliers. On les rencontre dans les études des notaires bayonnais. Le 3 octobre 1755, Moïse Guedès, par-devant Labordette, notaire royal, consent une rente aux « rabbins de la Citté de Hébron en Terre Sainte qui méditent et travaillent sans cesse à la Loy dans le Collège où ils sont établis en ladite ville, pour les ayder autant de se soutenir et maintenir ans ledit exercice et méditation ». Au bas de l'acte, on déchiffre le monogramme hébraïque de l'illustre rabbin Haïm-Joseph-David Azulai, dit Hidda. Abraham ben Asher, émissaire de Jérusalem, détermine le mode de répartition des fonds entre Jérusalem (11/24e), Safed (7/24e) et Hébron (6/24e). Les émissaires

prêchent dans les synagogues, approuvent les *ascamot* locales, contrôlent la *cacherout* de la boucherie, interviennent dans les conflits conjugaux. La Nation les consulte dans des circonstances graves. En 1773, les émissaires Yom Tov Algazi et Jacob Lebet Hazan arrivent à Bordeaux où gronde une émeute provoquée par la cherté du pain. Les Juifs participent aux patrouilles bourgeoises du maintien de l'ordre : peuvent-ils porter les armes le shabbat, une fois que les démarches pour obtenir une dispense des autorités municipales auront échoué? A titre exceptionnel, les rabbins palestiniens autorisent, en ce cas de force majeure, l'infraction au shabbat.

Nos Nations, aux prises avec des difficultés financières croissantes, trouvent ces voyages et ces séjours fort coûteux : l'émissaire séjourne des semaines dans la ville, logé dans la meilleure maison aux frais de la Nation, et il se montre d'une extrême exigence. On écrit en Terre Sainte pour demander que l'on n'envoie d'émissaires qu'une fois tous les dix ans; les subsides consentis seront compensés par l'intermédiaire d'Amsterdam. Les savants-rabbins n'en poursuivent pas moins leurs tournées qui maintiennent un contact personnel direct entre la Terre Sainte et la diaspora.

Comme bien d'autres communautés de la diaspora, nos Nations aidèrent les Juifs de la Terre Sainte à s'y maintenir; réciproquement, grâce aux voyages de ses émissaires, la Terre Sainte contribua à la réinsertion des Nations issues du marranisme dans la grande Sefarad [26].

A la veille de la Révolution qui, émancipatrice des Juifs de France, vouait leurs Nations à une disparition politique, on s'interroge sur leur degré de cohésion structurelle, religieuse et morale. L'autorité despotique des *parnassim* est mal ressentie à Bordeaux et à Bayonne, comme le démontrent des manifestations d'opposition. Le 24 juin 1764, vingt-quatre Juifs bordelais formulent par-devant notaire un réquisitoire violent contre leur administration. Le 27 décembre 1789, douze Juifs bayonnais prennent une délibération contre leur syndic. Le pouvoir « national » se sait contesté et réagit. Bordeaux présente en 1788 au ministre Guillaume Lamoignon de Malesherbes un plan général de réforme du statut des Juifs dans le royaume. La Nation réclame le maintien, voire le renforcement, du dispositif communautaire existant : non seulement l'état civil resterait sous le contrôle de la Nation, mais encore celle-ci serait seule en droit d'accorder ou de refuser aux individus juifs le droit de résidence.

Sur le plan religieux et intellectuel, la situation se présente autre-

ment. On constate que la curiosité ne se tourne pas uniquement vers la littérature sacrée. Dans l'inventaire de la bibliothèque d'Aron Lopes Colaso s'alignent des titres de livres de voyages, de droit, des romans et des pamphlets. On dit que le *gabay* de Bordeaux, Salomon Lopes-Dubec, ne croit pas à la Loi orale. Un Juif de Bayonne correspond avec le grand humaniste espagnol, le père Feyjoo, dont il a lu les œuvres. Pourtant la piété individuelle semble peu entamée par les Lumières. L'examen des testaments bayonnais révèle une extériorisation croissante du sentiment religieux qui s'exprime dans des legs pieux et des commandes de prières. Sur un volume de la Bible, on menace par écrit de peines divines toute personne qui, trouvant le livre, ne le restituerait pas à la *Hebera de Gemilud Hasadim*, son propriétaire : *pues otramente sera obligado dar cuenta y rason delante el tribunal divino* (« car autrement il sera obligé d'en rendre compte devant le tribunal divin »). Cette piété fervente n'est pas l'apanage de tous. Des particuliers participent à la fondation de la loge maçonnique bayonnaise La Zélée, y atteignent de hauts grades avant d'en être évincés. Dans les cimetières de Bidache, de Labastide-Clairence et de Peyrehorade, les épitaphes comprennent des dates hébraïques *et* chrétiennes après avoir suivi un comput exclusivement juif. Un processus d'acculturation se poursuit certainement mais n'entame guère l'identité religieuse de nos Portugais. C'est du dehors que se lia le faisceau de facteurs qui devait provoquer la fin de la Nation [27].

La première phase du processus de liquidation se déroule au printemps de 1788 lors des travaux de la commission Malesherbes. Influencé par l'évolution des idées sur les Juifs, Louis XVI, après avoir rendu en 1787 un édit en faveur des protestants, chargea Chrétien-Guillaume Lamoignon de Malesherbes, ministre de la Maison du roi, d'étudier une réforme de la condition des Juifs du royaume. Malesherbes recueillit les avis de Lacretelle, de Roederer, de Target et surtout de l'ancien intendant de Guyenne Nicolas Dupré de Saint-Maur. Il pressentit des représentants des communautés juives d'Alsace, de Lorraine et du Sud-Ouest. Bayonne et Bordeaux s'entendirent pour élaborer un programme d'amélioration de la situation des Juifs de France, préservant les privilèges de leurs Nations. Abraham Furtado, Salomon Lopes-Dubec, Louis Francia de Baufleury pour Bordeaux, Fonseca pour Bayonne prirent une part prépondérante à ces travaux. Ils se rendirent à Paris, régulièrement mandatés par leurs Nations en avril 1788. Ils y ren-

contrèrent les délégués alsaciens et lorrains et furent reçus par Dupré de Saint-Maur et Malesherbes. A la veille de leur retour à Bordeaux, Salomon Lopes-Dubec et Abraham Furtado remirent au ministre un mémoire détaillé. Les choses en restèrent là car la situation politique du royaume empêcha le gouvernement de donner suite aux propositions de la Commission. Mais les Portugais avaient conçu une prospective, l'avaient confrontée à celle des ashkénazes et avaient développé une stratégie politique.

L'historiographie juive juge durement les Portugais, qui auraient renoncé à défendre l'identité juive et manifesté de l'aversion envers les ashkénazes. Un examen du mémoire bordelais et des rapports des délégués à leur Nation établit que la Nation n'entendait renoncer à aucune de ses prérogatives, tout en les sentant menacées. Par ailleurs, elle souhaitait rester elle-même et ne pas se diluer dans un ensemble où les ashkénazes seraient majoritaires. Dans cet esprit, les délégués bordelais écrivent à leurs mandants, relatent leurs rencontres avec Cerf Berr, député de l'Alsace, et Berr Isaac Berr, député de la Lorraine, le 19 avril 1789 : « Nous ne ferons cependant pas cause commune avec eux pour ne pas nous écarter des principes de notre Nation de se maintenir s'il est possible dans cet état de séparation qui l'a distinguée jusqu'à présent des autres Juifs [28]. »

Une seconde phase du processus s'ouvre avec les élections aux états généraux du printemps de 1789. L'abbé Henri Grégoire, ardent défenseur des Juifs, écrit à Isaïe Bing de Nancy : « A la veille des états généraux, ne devriez-vous pas vous concerter avec d'autres membres de votre Nation pour réclamer les droits et les avantages des citoyens? » Mais aucune nouvelle rencontre ne se produit entre ashkénazes et séfarades. Les premiers se voient écartés des assemblées primaires qui doivent désigner les grands électeurs. Les Bordelais et les Bayonnais en revanche y participeront. Les Juifs de Bordeaux, considérés comme une corporation, sont invités à participer aux opérations électorales, et une délibération de la Nation du 2 mars 1789 nomme pour ses représentants MM. Azevedo aîné, David Gradis, Salomon Lopes-Dubec et Abraham Furtado aîné. A Bayonne, les habitants chrétiens refusant d'inviter les Juifs, ceux-ci en appellent au baron de Laluque, lieutenant du colonel d'Albret, qui en réfère à Paris : une lettre ministérielle fait droit à leur réclamation. Le 19 avril 1789, la Nation convoque une assemblée générale, laquelle élit ses députés à l'assemblée des trois ordres qui doit se tenir à Tartas : Jacob Silveyra, Salomon Furtado jeune,

Benjamin Nuñes Tavares et Mardochée Lopes-Fonseca. Elle rédige un *Cahier des plaintes et demandes et remontrances de la Nation,* son cahier de doléances. Le même jour, les syndics de la Nation assistent à l'assemblée des chrétiens du bourg Saint-Esprit pour affirmer le droit de la Nation à s'assembler séparément. Le 22 avril 1789, à Tartas, la députation juive parvient à un arrangement ultime avec les chrétiens et prend part à l'élection. Ainsi, dès le mois d'avril 1789, nos Portugais obtiennent-ils des *droits politiques* : il ne saurait être question pour eux d'y renoncer [29].

La troisième phase du processus se déroule entre le 14 août 1789 et le 28 janvier 1790. Les Portugais mènent un combat ambigu pour sauvegarder à la fois leur Nation et des droits politiques fraîchement acquis. Ils repoussent l'idée d'un statut particulier pour les Juifs; la Déclaration des droits de l'homme, en préparation, s'appliquera aux Juifs comme à tous les Français : « C'est par la liberté de leurs personnes et de leurs biens que les Juifs *de toutes les provinces du royaume* deviendront libres et utiles », écrivent-ils à l'abbé Grégoire le 14 août 1789. Ils souhaitent donc une émancipation implicite, tandis que les ashkénazes attendraient un texte explicite. Mais à Paris, séfarades et ashkénazes envoient le 26 août 1789 une délégation commune à l'Assemblée nationale pour réclamer une loi spécifique en faveur des Juifs. Un débat ouvert sur la question le 23 décembre 1789 à l'Assemblée nationale se solde par un ajournement. Les Juifs de Bordeaux changent alors de politique et rejoignent le camp parisien. Ils délèguent dans la capitale huit députés qui, entre le 4 janvier et le 13 février 1790, se concertent avec les députés juifs de l'Alsace et de la Lorraine et font des démarches auprès de plusieurs députés à l'Assemblée nationale. S'apercevant que les ashkénazes se contenteraient de droits civils, les députés portugais Gradis, Georges et Lopes-Dubec présentent une adresse à l'Assemblée nationale; pour Bordeaux, il s'agit moins d'acquérir que de ne pas perdre. A l'issue d'un long débat des 27 et 28 janvier 1790, l'Assemblée nationale décrète : « Tous les Juifs connus en France sous le nom de Juifs portugais, espagnols, avignonnais, continueront de jouir des droits de citoyens actifs dont ils avaient joui jusqu'à présent. » Citoyens actifs, les séfarades ont donc gagné et perdu la bataille car leur Nation disparaît. Les Bordelais en prennent acte le 18 février 1790. « Les Juifs de Bordeaux, délibèrent-ils, ne pouvant plus être considérés comme nation, l'assemblée des Anciens qui les représentait s'est aussitôt dissoute et

on s'est occupé immédiatement de la formation d'une association de bienfaisance [30]. » Pour le meilleur et pour le pire, les séfarades français sont les premiers Juifs du monde à conquérir l'émancipation : le judaïsme d'Occident suivra leur exemple et adoptera leur modèle [30].

L'émancipation des Juifs de France dans leur ensemble, décrétée par l'Assemblée nationale le 2 septembre 1791, confirme la disparition de la Nation : elle concerne en effet « les individus juifs qui prêteront le serment civique qui sera regardé comme une renonciation à tous les privilèges & exceptions introduits précédemment en leur faveur ». Par la suite, sous la Convention, la déchristianisation s'imposa et le judaïsme des séfarades subit le choc de plein fouet. A Paris, les fidèles de la synagogue de la rue des Boucheries offrirent les objets du culte à la Convention ; à Bidache, la synagogue fut transformée en temple de la Raison. A Bayonne, le faubourg Saint-Esprit où habitaient les Juifs s'érigea en commune, prit le nom de Jean-Jacques-Rousseau et élut un comité de surveillance chargé d'administrer l'arrondissement. Composé principalement de Juifs, ce comité agit souverainement du 11 octobre 1793 au 28 fructidor an II de la République (14 septembre 1794). Il s'occupa des subsistances, des impôts, des armées et lutta contre le « fanatisme » religieux. A ce dernier titre, il ferma des églises et des synagogues. Mais, en dépit de proclamations révolutionnaires énergiques, il mena une politique modérée et la guillotine n'entra pas à Jean-Jacques-Rousseau. Ce comité fut, jusqu'à un certain point, le dernier avatar de la Nation juive. Après la Terreur, les communautés ashkénazes et séfarades reprirent sans éclat leurs activités religieuses et charitables. On sait, grâce à un registre comptable de Saint-Esprit, qu'une collecte eut lieu le Ier frimaire an IV (22 novembre 1797) lors du passage des émissaires de la Terre Sainte, « les citoyens Efraïm Nabon pour Hébron & Abraham Eliézer Lévy pour Saffec (Safed) [31] ». Certes, ce faisant, les Juifs de Bayonne restaient fidèles à une longue tradition, mais ils montraient par là qu'ils étaient devenus une association vivant de dons volontaires : la Nation qui disposait du droit régalien d'imposer ses membres appartenait au passé.

Issus du réservoir crypto-juif péninsulaire, nos Portugais avaient réussi la tâche impossible d'édifier en France des Nations occupant une place de choix dans la diaspora. Sauraient-ils survivre à la disparition de structures nationales balayées par le souffle de la Révolution ?

La période consistoriale et post-consistoriale (XIXe et XXe siècles)

Entre le décret napoléonien du 17 mars 1808 et la loi de Séparation de l'Église et de l'État du 9 novembre 1905, le judaïsme français fut régi par des assemblées de notables dites Consistoires, sous la tutelle de l'État. Le système se perpétua même après qu'il eut perdu en 1906 son aspect obligatoire. Quelle place se réservèrent les séfarades dans ce cadre? Il n'existe pas de travaux spécifiques sur la question, aussi ne pouvons-nous envisager ici que brièvement le devenir des communautés séfarades françaises, leurs personnalités marquantes, les structures propres qu'elles se donnèrent.

Les Juifs de France, représentés par l'Assemblée des notables (26 juillet 1806-6 avril 1807) et le Grand Sanhédrin (9 février-9 mars 1807), eurent à définir leur insertion légale dans la société nouvelle. Citoyens de plein droit, ils devaient parvenir à un accord entre la loi juive et celle de l'État. Il ne nous appartient pas de juger leur œuvre mais simplement de rappeler que, au sein de ces assemblées, les séfarades jouèrent un rôle hors de proportion avec leur nombre dans le pays. L'expérience acquise avant et pendant la Révolution explique probablement leur influence. Abraham Furtado et Marcfroy de Bayonne, élus à l'Assemblée des notables en 1806, y prononcèrent des discours. Trois Portugais font partie de la commission des Neuf qui élabora un projet d'organisation du culte. Abraham Furtado, membre de la députation bordelaise à Paris en 1788, préside l'Assemblée des notables. Il rapporte les conclusions que le Sanhédrin devait consacrer sous la forme de « décisions doctrinales », dégage encore la signification historique de la consultation et lit en français l'allocution de clôture du Sanhédrin prononcée en hébreu par le rabbin David Sintzheim. Le système consistorial doit beaucoup aux Portugais [32].

Il n'existe plus officiellement de distinction entre séfarades et ashkénazes. En fait, deux consistoires, ceux de Bordeaux et de Marseille, appartiennent aux séfarades. En 1843, les Consistoires d'Alger, d'Oran et de Constantine les rejoindront, suivis en 1846 par le Consistoire de Saint-Esprit qui prend en 1857 le nom de Consistoire de Bayonne. A Paris, la synagogue portugaise poursuit son activité et plusieurs séfarades siègent au Consistoire. Il est malaisé

de discerner, dans le nouvel ordre des choses, en quoi les séfarades affirmèrent leur particularité.

Furent-ils les premiers à entrer de plain-pied dans la cité? Il est de fait que la première synagogue monumentale, le premier « Temple » du XIXe siècle français, fut inauguré à Bordeaux le 14 mai 1812. A Paris, afin de perpétuer sa liturgie, la communauté portugaise construisit successivement le temple de la rue Lamartine en 1851 et celui de la rue Buffault en 1877. Elle participa aussi aux travaux d'une commission chargée en 1865 de façonner un « rite français » destiné à remplacer les rites ashkénazes et séfarades. Grâce à des concessions ashkénazes significatives – prononciation de l'hébreu, lecture de la Loi, mélodies de plusieurs prières suivant l'usage portugais –, la fusion des rites parut acquise. Pourtant, lors de l'assemblée générale du 16 mai 1874, la communauté portugaise refusa le projet [33].

Les séfarades gardaient un œil ouvert et vigilant sur l'Espagne. En 1851, apprenant qu'une route allait s'ouvrir sur l'emplacement du cimetière juif médiéval de Vitoria en Navarre espagnole, le Consistoire de Saint-Esprit intervint « en tant que première autorité du culte israélite d'une province limitrophe de l'Espagne et conservant plus spécialement des souvenirs d'un pays que nos ancêtres ont habité autrefois ». Non seulement il eut gain de cause, et le tracé de la route fut dévié, mais l'*ayuntamiento* de Vitoria, alerté, admit le droit moral du Consistoire de Bayonne sur le terrain. En 1854, Philippson, rabbin à Magdebourg, entreprit une campagne pour la réadmission des Juifs en Espagne. Le Consistoire de Bayonne l'appuya et impliqua le Consistoire central et les Consistoires de Bordeaux et de Marseille. Une pétition présentée aux Cortes le 28 février 1855 aboutit au vote d'un texte stipulant que nul ne pourrait être inquiété pour ses opinions religieuses : prélude au retour légal des Juifs en Espagne [34].

Il serait vain de dresser une liste des séfarades de renom dans les XIXe et XXe siècles français. Novateurs sur le plan économique, Émile et Isaac Péreire lancèrent la construction des chemins de fer, créèrent la Société générale et le Crédit mobilier, assainirent les landes de Gascogne. Le saint-simonien Olinde Rodrigues rédigea un *Projet de Constitution populaire pour la République française* (Paris, 1848). Pierre Mendès France, économiste et homme politique exemplaire, resta le maître à penser de plusieurs générations. Parmi les « nouveaux philosophes » de l'après-marxisme, Bernard-Henry Lévy, originaire

d'Algérie, bénéficie d'une aura exceptionnelle. Le Bayonnais René Cassin obtint le prix Nobel de la paix pour son œuvre juridique internationale et sa dépouille repose au Panthéon.

Camille Pissarro, né dans la communauté portugaise de Saint-Eustache, marqua la peinture française. Certains hommes frayèrent aussi des voies neuves à l'histoire juive; Jacques Altaras, né à Alep, s'installait à Marseille en 1806; il projeta d'installer les Juifs de Russie en Algérie. Jules Carvallo participa à la fondation de la première organisation juive internationale, l'Alliance israélite universelle, et en fut le premier président. Hongrois de vieille souche espagnole, Max Nordau fut le premier à soutenir Théodore Herzl. Il prit part à la fondation de l'Organisation sioniste mondiale. L'œuvre juive d'Henri Gradis, dont une tragédie en vers, *Jérusalem* (1883); celle de Benjamin Gradis, *Le Peuple d'Israël* (1891); celle, fantasque, d'Hippolyte Rodrigues – dont *Les Trois Filles de la Bible* (1865) – ont subi un oubli injustifié. Hippolyte Rodrigues avait conçu un syncrétisme religieux conditionné par le renoncement par la chrétienté au dogme de la divinité de Jésus (!) Il fut surtout le secrétaire perpétuel de la Société scientifique-littéraire israélite qui, avant la fondation de la Société des études juives, incarna en France la science du judaïsme. Historien de choc, Joseph Salvador édifia une histoire grandiose de l'Antiquité juive, soulignant l'originalité culturelle et nationale d'Israël dans ses ouvrages *La Loi de Moïse ou Système religieux et politique des Hébreux* (1822) et *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (1846) [35]. Dans un tout autre genre, le roman, Albert Cohen, originaire de Céphalonie, a brossé un portrait haut en couleur du petit peuple juif : « J'appartiens, écrit-il, à la plus belle race du monde, à la plus noble, à la plus rêveuse, à la plus douce... Il y a quelques grandes nations. Nous sommes la plus grande... » En 1968, *Belle du Seigneur* valut à Albert Cohen le prix Goncourt.

Pendant la longue période qui sépare la création des Consistoires du début de la Seconde Guerre mondiale, la collectivité séfarade de France se modifia. Ses effectifs portugais, quelque 5 000 âmes au début du XIXe siècle, furent renforcés par l'entrée du judaïsme algérien dans la mouvance française après la conquête de 1830 et à l'intérieur de la France profonde après 1962, ainsi que par une immigration orientale à la fin du XIXe siècle et dans les années trente du XXe siècle. S'y ajoutèrent récemment des Marocains, des Tunisiens, des Égyptiens. Plusieurs groupements se réclamant du

séfardisme s'organisent à Paris, parmi lesquels l'Association amicale israélite sépharadite, la Jeunesse sépharadite de Paris, la Confédération universelle des Juifs sépharadis. Ces groupements préparent des conférences et des manifestations artistiques, ouvrent à Paris une synagogue de rite espagnol indépendante du Consistoire, au 29, rue Saint-Lazare. Un périodique paraît en 1932, *Le Judaïsme sepharadi*, qui se fait l'écho d'une intense activité et met en valeur le patrimoine séfarade. Une historienne américaine découvre dans le judaïsme français « un désir d'allier une certaine ethnicité à la culture française ». Ce désir s'exprime ouvertement parmi les séfarades. Le 7 mai 1938, José Papo, ministre-officiant de l'Association sépharadite de Paris, donne un récital à la salle Chopin à Paris : plus qu'un événement artistique, c'est un symbole. A travers les colonnes du *Judaïsme sepharadi* se ressent l'aspiration séfarade à rassembler les parcelles éparses d'une gloire passée tant en Espagne que dans la diaspora.

Les Juifs séfarades de France payèrent un lourd tribut à la *Shoa*, particulièrement ceux de Bordeaux dont la déportation couvrit la page la plus noire de leur histoire. Après la Seconde Guerre mondiale et l'indépendance des pays du Maghreb, l'installation en France par dizaines de milliers de familles depuis longtemps francisées opéra une mutation de la communauté en son entier. Mutation démographique, l'élément séfarade devenant majoritaire ; mutation géographique, des communautés essaimant à travers les banlieues et la province, recréant des communautés disparues depuis le Moyen Age ; religieuse, imposant la construction de synagogues, d'écoles juives et de centres communautaires, suscitant la multiplication des boucheries et de restaurants casher ; structurelle, accédant aux leviers de commande des institutions juives vénérables, les Consistoires, ou récentes comme le Fonds social juif unifié ; rituelle, la majorité des synagogues et des oratoires de la France et des départements d'outre-mer suivent un rite séfarade d'Afrique du Nord ; rabbinique, enfin, avec l'élection en 1981 de René-Samuel Sirat, puis en 1988 de Joseph Sitruk, le premier né à Bône, le second à Tunis, à la dignité de Grand Rabbin de France. Aussi bien la communauté séfarade française constitue-t-elle aujourd'hui la deuxième du monde, après celle d'Israël [36].

Conclusion

Une historiographie tenace d'outre-Atlantique juge sévèrement les Juifs de France des XIXe et XXe siècles, coupables d'avoir sécrété une « idéologie de l'assimilation ». Il faut reconnaître que l'œuvre consistoriale, publique, littéraire, artistique ainsi que les organisations spécifiques des séfarades s'inscrivent en faux contre de semblables jugements [57]. A tort ou à raison, les séfarades ont allié sans problème une appartenance à la France alliée à une revendication juive particulariste.

L'histoire des séfarades français reste un *desideratum*. Des aspects de la vie des nouveaux chrétiens espagnols et portugais, initiateurs tant des Nations juives de l'ancienne France que des communautés séfarades contemporaines, nous échappent encore. L'immense documentation consistoriale des XIXe et XXe siècles n'a guère été utilisée pour ce qui concerne les séfarades. La production littéraire et artistique des séfarades de France n'a pas encore fait l'objet d'une étude d'ensemble. Dans ces conditions, il serait prématuré de tirer des conclusions de quatre siècles d'histoire durant lesquels les séfarades affrontèrent des défis majeurs. Nouveaux chrétiens dans un royaume catholique, ils ont créé des communautés juives viables et contribué à l'expansion de la diaspora séfarade d'Occident. Rejoignant dans sa course la Révolution, ils ont forcé l'émancipation des Juifs de France. Autant, plus sans doute que les ashkénazes, ils voulurent et édifièrent un judaïsme officialisé dans le cadre de l'Empire, de la Restauration, du Second Empire et de la République. En tant qu'individus, ils lancèrent des entreprises inédites tant sur le plan juif que sur le plan général. Membres de la communauté, ils conçurent des projets grandioses, voire utopiques. Réalistes, ils sécrétèrent aussi des groupements purement séfarades. S'il fallait dégager le commun dénominateur, des *parnassim* bayonnais en lutte contre les échevins à Jacob Rodriguez Péreire, inventeur du langage des sourds-muets, en passant par le Consistoire de Saint-Esprit revendiquant des droits ancestraux en Espagne, par Hippolyte Rodrigues brassant le projet d'une humanité fondée sur l'essence du judaïsme et répudiant celle du christianisme, par l'Alliance israélite universelle planifiant la libération et le progrès des Juifs du monde entier et par Max Nordau assumant à peu près seul en France le programme sioniste, on trouverait une passion raisonnée de fins utopiques.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Communautés espagnoles et portugaises de France (1492-1992)

1. B. Z. BENEDIKT, « Caractères originaux de la science rabbinique en Languedoc » B. BLUMENKRANZ, M. L. VICAIRE, dir., in *Juifs et Judaïsme du Languedoc*, Toulouse, 1977, p. 159-172; Ch. TOUATI, *Les Deux Conflits autour de Maimonide et des études philosophiques*, *ibid.*, p. 173-184; H. SCHIRMANN, *La Poésie hébraïque en Espagne et en Provence*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1961 t. I, p. VII (en hébreu).
2. I. LOEB, « Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492 », *Revue des études juives* IX, 1884, p. 66-76; D. IANCU-AGOU, *L'Expulsion des Juifs en Provence médiévale*, Montpellier, 1978.
3. L. FRANCIA DE BEAUFLEURY, *Histoire de l'établissement des Juifs à Bordeaux et à Bayonne depuis 1550*, Paris & Bordeaux, an VIII (1800), nouvelle édition avec une préface par J. CAVIGNAC, *L'Établissement des Juifs à Bordeaux et à Bayonne*, Bayonne, 1985; A. DETCHEVERRY, *Histoire des Israélites de Bordeaux*, Bordeaux, 1850. T. MALVEZIN, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, Bordeaux, 1875. H. LÉON, *Histoire des Juifs de Bayonne*, Paris, 1893, réimpr. Marseille, 1976; G. CIROT, *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux*, 1re partie, Bordeaux, 1908; *Id.*, *Les Juifs de Bordeaux, leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution*, Bordeaux, t. I (seul paru), 1920; E. GINSBURGER, *Les Israélites de Bayonne, des origines à la Révolution française*, manuscrit reconstitué par G. NAHON, Bayonne, Archives du Consistoire, 1969. La plupart des documents sont publiés dans G. NAHON, *Les « Nations » juives portugaises du sud-ouest de la France (1684-1791)*, Paris, 1981.
4. Archives nationales, registres à partir de JJ 232; Cf. J. BACQUET, *Œuvres augmentées de plusieurs questions* par C. CARRIÈRE, Lyon, 1744, II, p. 22 et 82; Arch. Nat. JJ 260 n° 239 (174); éd. critique dans G. NAHON, *Les Nations...*, n° VIII, p. 21-26.
5. *Ibid.* n° IX, p. 26-28, n° X, pp. 29-31; G. MOYSE éd., *Mémoire d'Abraham Furtado sur l'état des Juifs en France jusqu'à la Révolution*, Paris, 1930, p. 26.
6. Z. SZAJKOWSKI, « Population Problems of Marranos and Sephardim in France, from the 16th to the 20th Century », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXVII, 1958, p. 83-105; S.-W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews : Late Middle Ages and Era of the European Expansion*, vol. XV; *Resettlement and Exploration*, New York-Londres-Philadelphie, 1973, p. 413.
7. G. NAHON, « Les rapports des communautés judéo-portugaises de France avec celle d'Amsterdam au XVIIe et au XVIIIe siècle », *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. 2, Jérusalem 1973, p. 77-84 et *Studia Rosenthaliana*, X, 1976, p. 37-84, 151-188; I. S. RÉVAH, « Le premier règlement imprimé de la Santa Companha de dotaar orfans e doncelas pobres », *Boletim internacional de bibliografja luso-brasileira*, IV, Lisbonne, 1963, p. 650-691; B. M. KOEN & W.-Chr. PIETERSE, « Notarial Records in Amsterdam Relating to the Portuguese Jews in that Town up to 1639 », *Studia Rosenthaliana*, I, 1967, p. 109-115 et années suivantes.
8. Archives de Simancas K 1453, 27 juillet 1612 (= Arch. Nat. microfilm 21 MI 56); Amsterdam, Gemeente Archief, Not. 2210/608, cf. W.-Chr. PIETERSE, *Livro do Beth Haim do Kahal Kados de Bet Yahacob*, Assen, 1970, p. 185; plusieurs articles sur cette tragédie depuis le *Cinquième Tome du Mercure françois ou suitte de l'Histoire de nostre temps sous le règne du Très Chrestien Roy de France et Nauarre Loys XIII*, 1619, p. 65-66 jusqu'à A. DOMINGUEZ ORTIZ, « El proceso inquisitorial de Juan Nuñes Saravia », *Hispania*, 1955, XV, p. 559-581.
9. Société des Archives historiques de la Gironde, *Livre des bourgeois de Bordeaux (XVIIe*

et XVIIIe siècles), Bordeaux, 1898, p. 115 et 151 ; contient d'autres mentions de Juifs bordelais ; Th. MALVEZIN, *Hist. cit.*, p. 126 ; comp. I. S. RÉVAH, *Le Premier Règlement, op. cit.*, p. 660.

10. J. MATHOREZ, « Notes sur la colonie portugaise de Nantes », *Bulletin hispanique* XV, 1913, p. 316-339.
11. J.-M. PELORSON, « Carlos García et la colonie hispano-portugaise de Paris, 1613-1619 », *Bulletin hispanique* LXXI, 1969, p. 518-576 ; C. ROTH, « Élie Montalto et sa consultation sur le Sabbat », *Revue des études juives* XCIV, 1933, p. 113-156 ; A. CAPLAN éd., *Danielillo o respuestas a los cristianos escrito en Amsterdam por Isaac Mendes en el año de 1738*, Bruxelles, 1868, p. 104-132 ; M. YARDÉNI, « La vision des Juifs et du judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon », *Revue des études juives* CXXXIX, 1970, p. 183.
12. La communauté a été longuement étudiée dans des travaux fondamentaux : C. ROTH, « Les marranes à Rouen. Un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs en France », *Revue des études juives* LXXXVIII, 1929, p. 113-155 ; I. S. RÉVAH, « Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607) », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slave. Mélanges Isidore-Lévy*, Bruxelles, 1955, XIII, p. 539-552 ; Fr. DE VAUX DE FOLETIER, « Les Portugais à Rouen du XVIIe au XVIIIe siècle », *Revue des sociétés savantes de Haute-Normandie* 7, 3e trimestre 1957, p. 33-42 ; *Les Normands de Paris*, 48, 1958, n° 258, p. 15-18 ; H. BEINART, « The Spanish Inquisition at Work Outside the Peninsula », *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. II, Jérusalem, 1969, p. 55-73 (en hébreu, sommaire en anglais p. 210) ; I. S. RÉVAH, « Un pamphlet contre l'inquisition d'Antónío Enríquez Gomez : la seconde partie de la " Política Angélica " (Rouen 1647) », *Revue des études juives* CXXI, 1962, p. 81-168 ; publié par C. AMIEL, António Enríquez Gomez, *El siglo pitagórico y vida de Don Gregorio Guadana*, Paris, 1977. Timothy OELMAN, António Enríquez GOMEZ, « Romance al divin martyr Juda Creyente », *Journal of Jewish Studies* XXVI, 1975, p. 113-131 ; M. GENDREAU-MASSALOUX et C. HUBARD-ROSE, « António Enríquez Gomez et Manuel Fernandes de Villareal : deux destins parallèles », *Revue des études juives* CXXXVI, 1977, p. 368-387 ; A. D. H. FISHDHLOCK, « The Rabbinic Material in the *Esther* of Pinto Delgado », *Journal of Jewish Studies* 2, 1950, p. 37-50 ; I. S. RÉVAH, « Autobiographie d'un marrane. Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado », *Revue des études juives* CXIX, 1961, p. 41-130 ; E. WILSON, « The Poetry of João Pinto Delgado », *Journal of Jewish Studies* 1, 1949, p. 141-143.
13. Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques III E 4034 ; J. CARO BAROJA, *Los Judíos en la España moderna y contemporanea*, Madrid, 1961, t. I, p. 425, n° 68. Ce livre classique comprend un abondant matériel inquisitorial sur le crypto-judaïsme à Bayonne ; Archives départementales des Pyrénées-Atlantiques III E 4034 ; A. DOMINGUEZ ORTIZ, *ibid.*, p. 571 ; les délations sont publiées par J. CARO BAROJA, *ibid.*, III, p. 350-352 ; sur le mariage, cf. G. NAHON, *Studia Rosenthaliana* X, 1976, p. 164-165 ; G. NAHON. « Bayonne dans la diaspora séfarade d'Occident (XVIIe-XVIIIe siècles) », *Proceedings of the 7th World Congress of Jewish Studies. History of the Jews in Europe held at the Hebrew University of Jerusalem 7-14 Aug. 1977*, Jérusalem, 1981, p. 47-55 ; David WILLEMSE, *Un Portugues entre los Castellanos. El primer proceso inquisitorial contra Gonzalo Baez de Paiba, 1654-1657*, Paris, 1974, cf. notre compte rendu in *Revue des études juives* CXXXIV, 1975, p. 194-199.
14. G. NAHON, « Inscriptions funéraires hébraïques et juives à Bidache, Labastide-Clairence (Basses-Pyrénées) et Peyrehorade (Landes). Rapport de mission », *Revue des études juives* CXXVII, 1968, p. 223-252, 347-365 ; CXXVIIII, 1969, p. 349-375 (Inscription Yahacob Carvallo), p. 357 n° 8 ; CXXX, 1971, p. 195-

230; Z. SZAJKOWSKI, « An Autodafé against the Jews of Toulouse in 1685 », *Jewish Quarterly Review* n° 49, 1958-1959, p. 278-280; E. SZAPIRO, « Les Gradis et l'autodafé toulousain de 1685 », *Archives juives*, 13, 1977, p. 55 et 76; A. CRÉMIEUX, « Un établissement juif à Marseille au XVIIe siècle », *Revue des études juives* LV, 1908, p. 119-145; Samuel ABOAB, *Devar Shemuel*, Venise, 1702, n° 361, f° 92; pour l'expulsion, cf. R. ANCHEL, *Les Juifs de France*, Paris, 1946, p. 142-143.

15. Mme D'AULNOY, *Relation du voyage d'Espagne*, t. I, Paris, 1691, p. 8; pour 1684, cf. Arch. nat. E 1824, publié dans G. NAHON, *Les Nations...*, doc. I, p. 3-7; pour 1694, cf. A. CAHEN, « Les Juifs de la Martinique au XVIIe siècle », *Revue des études juives* II, 1881, p. 112.
16. Sur Londres, cf. R. D. BARNETT, « The Correspondence of the Mahamad of the Spanish and Portuguese Congregation of London during the Seventeenth and Eighteenth Centuries », *Transactions of the Jewish Historical Society of England* XX, 1964, p. 33 *et sq.*, Armorial, Paris, Bibliothèque nationale, Ms. français 32206, f° 965; Arrêt de 1722, Arch. nat. E 2042 f°s 9 & 10, édité dans G. NAHON, *Les Nations...*, doc. III, p. 9-11; lettres patentes de 1723, G. NAHON, *ibid.*, XII, p. 35-39.
17. S. SCHWARZFUCHS éd., *Le Registre des délibérations de la Nation juive portugaise de Bordeaux, 1710-1787*, Paris, 1981; règlement bayonnais dans G. NAHON, *Les Nations*, LIII & LIV, p. 172-211; pour l'assemblée de 1703, David B. Raphaël MELDOLA, *Sefer Dibre David*, Amsterdam, 1753, n° 73, f° 161, cf. S. SCHWARZFUCHS, « Notes sur les Juifs de Bayonne au XVIIIe siècle », *Revue des études juives* CXXV, 1966, p. 356; pour 1789, Arch. Pyrénées-Atlantiques III E 3484, publié dans G. NAHON, *Les Nations...* LXXVII, p. 248-252.
18. É. LA ROCHELLE, *Jacob Rodriguez Péreire, premier instituteur des sourds-muets en France, sa vie et ses travaux*, Paris, 1882; R. NÉHER-BERNHEIM, « Un pionnier dans l'art de faire parler les sourds-muets : Jacob Rodriguez Péreire », *XVIIIe siècle*, n° 13, 1981, p. 47-61; *id.*, « Un savant juif engagé : Jacob Rodrigue Péreire (1715-1780) », *Revue des études juives* CXLII, 1983, p. 313-451; E. GINSBURGER, « Le pont de l'Adour-David Silveyra », *Bulletin de la Société des sciences et des arts de Bayonne*, oct.-déc. 1940, p. 185-195.
19. Pour l'article XXXII du règlement de 1752, cf. G. NAHON, *op. cit.*, p. 196; pour les approbations, cf. S. SCHWARZFUCHS, cité *supra*, et G. NAHON, « Les rapports des communautés judéo-portugaises de la France avec celle d'Amsterdam au XVIIe et au XVIIIe siècle », *Studia Rosenthaliana* X, 1976, fasc. 1, p. 37-78, fasc. 2, p. 151-188; aux ouvrages cités ajouter Salomon Yequtiel Zalman b. Jacob, éd. Jacob b. Salomon HABIB, *Ein Yahacov*, Amsterdam 1740; G. NAHON, « L'*Historia Sacra Real* d'Yshak de Acosta (Peyrehorade, 1691) », *Mélanges André-Néher*, Paris, 1975, p. 331-345.
20. G. NAHON, « Une délibération de la Nation portugaise de Saint-Esprit relative aux synagogues (1776) », *Revue des études juives* IV (CXXIV), 1965, p. 422-427; sur les synagogues de Bordeaux, cf. G. CIROT, *Recherches...*, p. 178; G. NAHON, « Papiers de la communauté des Juifs portugais de Paris de 1785 à 1790 », *Revue des études juives* CXXIX, 1970, p. 43-65; testament publié dans G. NAHON, *Les Nations...* CLIV, p. 453-456; sur Moïse Guédès, cf. G. NAHON, « Le substrat matériel de la vie profane et religieuse d'un Juif portugais de Saint-Esprit-lès-Bayonne au XVIIIe siècle », *Revue des études juives* CXXX, 1971, p. 317-326; sur les testaments, cf. G. NAHON. Pour une approche des attitudes devant la mort au XVIIIe siècle : « Sermonnaires et testateurs juifs portugais à Bayonne », *Revue des études juives* CXXVI, 1977, pp. 1-123; je dois la communication du testament d'Isaac Mendès

France au regretté Pierre Mendès France; sur la synagogue bayonnaise de Faro en 1776, G. NAHON, *op. cit.* LXX, p. 225-228.

21. Archives communales de Labastide-Clairence BB 6, f° 301; *ibid.*, bail du 11 avril 1703 BB 7 f° 77 v°; sur Peyrehorade, cf. W.-Chr. PIETERSE, « Abraham Lopes Colaso en zijn zoon Aron, kooplieden te Amsterdam en Bayonne van *ca.* 1700 », *Studia Rosenthaliana* VII, 1973, n° 1, p. 1-7.
22. Expulsions de 1684 et 1749, cf. G. NAHON, *Les Nations...*, I, p. 3-7; V, p. 13-15; règlement du Talmud Torah de Bayonne, *ibid.* LXXV, p. 240-245; pour Bordeaux, G. CIROT, *Recherches...*, p. 65-99; G. NAHON, « From Bayonne to Bordeaux. Two Portuguese Letters of 1741 », *The Sephardic Scholar*, New York, 1-3, 1977-1978, p. 48-62.
23. G. NAHON, « Dépêches des secrétaires d'État des Affaires étrangères et de la Religion prétendue réformée concernant les Juifs (1727-1765) », *Michael*, Université de Tel-Aviv, IV, 1976, p. 187-247; *id.*, « The Conversos in France from the 16th to the 18th Century » (en hébreu, résumé en anglais), *Culture and History, Ino Sciaky Memorial volume*, éd. Joseph DAN, Jérusalem, 1987, p. 185-203; « Rôle des nouveaux chrétiens de Saint-Esprit », G. NAHON, *op. cit.* XXXVI, p. 102-103.
24. A. HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews : the Origins of Modern Antisemitism*, New York-Londres-Philadelphie, 1968, p. 28; Jean DE MAUPASSANT, *Un grand armateur de Bordeaux, Abraham Gradis (1699?-1780)*, Bordeaux, 1917; R. MENKIS, *The Gradis Family of Bordeaux. A Social and Economic History. A Dissertation*, Brandeis University, May 1988; sur les propriétés, cf. H. LÉON, *Histoire...*, p. 400-428 et le bail d'une ferme appartenant au Bayonnais Moïse Mendès-Corcho en 1755, G. NAHON, *Les Nations...*, CXXXIV, p. 410-412; sur la délibération de 1776, G. NAHON, *op. cit.*, p. 225-228.
25. Lettre du 30 octobre 1783, G. NAHON, *op. cit.* XXX, p. 79-80; G. NAHON in *Studia Rosenthaliana*, *supra*, note 7; cf. G. NAHON, « Démographie des Juifs portugais à Saint-Esprit-lès-Bayonne (1751-1787). Age au mariage, fécondité, familles », *Bulletin de la Société des sciences, lettres, arts et études régionales de Bayonne*, n. s. n° 132, 1976, p. 155-202 (spécialement n° 132, p. 181); correspondance aux Archives départementales des Landes à Mont-de-Marsan, IV B 376, n° 39; naissance illégitime, Arch. Bayonne, GG, suppl. « Israélites » 15 (3) n° 1006 de notre édition en préparation; mariage à Londres, cf. G. NAHON, art. cit. in *Studia Rosenthaliana*, doc. XX, p. 175; acte du 4 mars 1685, G. NAHON, *op. cit.*, p. 383-387; R. BARNETT, art. cit. *supra* n° 16; sur les navires, Arch. nat. F5 B 30 & 38; I. & S. EMMANUEL, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinnati, 1970, II, p. 849, 890, 893, 914, 985, 1001; G. NAHON, *op. cit.*, p. 294-295; S. SCHWARZFUCHS éd., *Le Registre des délibérations de la Nation juive Portugaise de Bordeaux, 1710-1787*, Paris, 1981, n° 514, p. 540-544.
26. J. WEYL, « Les Juifs protégés français aux échelles du Levant et en Barbarie sous les règnes de Louis XIV et Louis XV d'après des documents inédits tirés des archives de la Chambre de commerce de Marseille », *Revue des études juives* XIII, 1886, p. 244; G. NAHON, « Les émissaires de la Terre sainte dans les communautés judéo-portugaises du sud-ouest de la France au XVIIe et au XVIIIe siècle, *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, University of Haifa, III, 1974, p. 145-176 (en hébreu, sommaire en français).
27. Z. SZAJKOWSKI, « Conflicts within the Sephardic Communities of France », *Hebrew Union College Annual*, XXXI, 1960, réimpr. *The Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848*, New York, 1970, p. 267-280; G. NAHON, *op. cit.*, p. 256-258; G. CIROT, « Les Juifs de Bordeaux. Appendice : Ce que désiraient les Juifs à la veille de la Révolution », *Revue historique de Bordeaux et du département de la*

Gironde, XXXII, 1939, p. 15-21, 60-66; G. NAHON, « Prospective des Portugais du sud-ouest de la France à la veille de la Révolution », *Politique et Religion dans le judaïsme moderne : des communautés à l'Émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18-19 novembre 1986*. D. TOLLET éd., Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1987, p. 85-104; G. NAHON, « Le Livre dans la Nation juive portugaise de Saint-Esprit-lès-Bayonne (XVII[e]-XVIII[e] siècle) », *IV[e] centenaire du détournement de l'Adour, 1578-1978. Actes du Congrès de Bayonne, 28-29 octobre 1978* (= *Bull. soc. B.* n° spécial 134, 1978, p. 201-222); réponse de Feijoo, G. NAHON, *op. cit.*, p. 431-434; R. POUPEL, « Une loge maçonnique à Saint-Esprit-lès-Bayonne », *Bull. soc. Bayonne* n. s. 130, 1974, p. 289; Fr. MALINO, *The Sephardic Jews of Bordeaux : Assimilation and Emancipation in Revolutionary and Napoleonic France*, Alabama, 1978, trad. franç. de Jean CAVIGNAC, *Les Juifs sépharades de Bordeaux : assimilation et émancipation dans la France révolutionnaire et impériale*, Bordeaux, 1984.

28. P. GROSCLAUDE, *Malesherbes, témoin et interprète de son temps*, Paris, 1961, p. 631-649; Z. SZAJKOWSKI, « Les délégations des Juifs de Bordeaux à la commission Malesherbes (1788) et à l'Assemblée nationale (1790). Nouveaux documents pour l'histoire de l'Émancipation des Juifs » (en hébreu), *Zion*, XVII-XVIII, 1952-1953, p. 1-79; D. FEUERWERKER, *L'Émancipation des Juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, 1976. G. NAHON, « Séfarades et Ashkénazes en France, la conquête de l'Émancipation (1789-1791) », *Les Juifs dans l'histoire de France. Premier colloque international de Haïfa*, dir. M. YARDENI, Leyde, 1980, p. 121-145 (réimpr. avec additions dans *Communauté nouvelle*, Paris, n° 35, jan.-fév. 1988, p. 165-191).
29. M. LIBER, *Les Juifs et la Convocation des états généraux (1789)*, avec préface et mise à jour bibliographique par G. NAHON, Louvain-Paris; E. Peeters, collection de la *Revue des études juives*, dir. G. NAHON & Ch. TOUATI, 1989, p. V-XIX; G. NAHON, *op. cit.*, p. 245-256.
30. L'Adresse présentée à l'Assemblée nationale par le député des Juifs espagnols et portugais établis au Bourg-Saint-Esprit-lès-Bayonne est publiée dans G. NAHON, *op. cit.*, p. 322-327; délibération bordelaise du 18 février 1790, S. SCHWARZFUCHS, *Registre* cité, p. 579.
31. G. NAHON, « Papiers de la communauté des Juifs portugais de Paris de 1785 à 1790 », *Revue des études juives* CXXIX, 1970, p. 43-65; H. LÉON, *Histoire...*, p. 165-166; E. GINSBURGER, *Le Comité de surveillance de Jean-Jacques-Rousseau-Saint-Esprit-lès-Bayonne. Procès-verbaux et correspondance, 1793-11 octobre-30 fructidor an II*, Paris, 1934, réimpr. avec préface de P. HOURMAT, Bayonne, 1990; je dois à M. Georges WEILL la communication du registre d'offrandes que je compte publier.
32. Pour tout cela nous renvoyons à B. BLUMENKRANZ, dir., *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse, 1973, et à l'ouvrage cité de Fr. MALINO.
33. P. BAUER, *Centenaire du temple Buffault. La Communauté portugaise des origines à nos jours. 1[re] partie : des origines à la loi de Séparation (1905)*, Paris, 1977.
34. H. LÉON, *op. cit.*, p. 219-222; 351-362; H. AVNI, *Contemporary Spain and the Jewish People*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1975 (en hébreu), p. 17-21.
35. L.-V. CAVIGNAC, *Les Frères Péreire et la construction des chemins de fer en Espagne, la participation française actuelle aux chemins de fer espagnols*, thèse, Paris, 1970; B. WEYNRIB, « Quel fut le but du voyage d'Altaras en Russie? Actes des Archives de Varsovie », *Revue des études juives* XCV, 1939, p. 172-178; André CHOURAQUI, *L'Alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine*, Paris, 1965, p. 19-29; A. & M. NORDAU, *Max Nordau; l'homme, le penseur, le sioniste*, Paris, 1948; également C. TOUITOU-BENITAH, *L'Activité sioniste de Max Nordau de 1914 à 1923*, mémoire de maîtrise dactylographié, Strasbourg, 1972; P. HYMAN, Joseph

SALVADOR : « Proto-zionist or Apologist for Assimilation? », *Jewish Social Studies* XXXIV, 1972, p. 1-22; J. CAVIGNAC, « L'apport des Israélites bordelais aux arts et lettres au cours du XIX[e] siècle », *Revue des études juives* 144, 1985, p. 343-349.

36. Claude TAPIA, *Les Juifs sépharades en France (1965-1985). Études psychologiques et historiques*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1986; Jacques TAÏEB, « Bilan et analyse critique des études sur le judaïsme nord-africain en France (1970-1988) », *in* Jean-Claude LASRY et Claude TAPIA, *Les Juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1989.

37. Nous pensons au livre de M.-R. MARRUS, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus, l'assimilation à l'épreuve*, trad. M. Legras, Paris, 1972. Pour l'auteur, un seul cercle s'opposa à l'assimilation, celui de Bernard Lazare : il convient de signaler ici les origines séfarades de ce dernier.

Angleterre

Le crypto-judaïsme en Angleterre, 1540-1656

Edgar Samuel
Directeur du Jewish Museum de Londres

De tous les groupes juifs qui quittèrent l'Espagne en 1492, le plus important s'installa dans le royaume voisin du Portugal. En 1497, le roi Manuel Ier, cédant aux pressions diplomatiques des Rois Catholiques, ordonna l'expulsion des Juifs du pays, mesure qu'il fit suivre un an plus tard par l'interdiction d'émigrer et le baptême forcé. Dans le même temps, il promit que les convertis seraient exemptés pendant vingt ans de toute poursuite inquisitoriale ou de procès en hérésie. Or les Juifs disposés à accepter le baptême étaient restés en Espagne. Ceux qui avaient fui le pays par attachement à leur religion ne voulaient en aucun cas devenir chrétiens. Les nouveaux chrétiens du Portugal continuèrent donc à pratiquer le judaïsme en secret après le baptême forcé, et le crypto-judaïsme fut beaucoup plus vigoureux au Portugal qu'en Espagne.

Ce n'est qu'après l'établissement de l'Inquisition portugaise en 1535 et le commencement d'une persécution active en 1540 que nous avons connaissance – principalement de sources espagnoles et portugaises – de nouveaux chrétiens qui s'installent en Angleterre et y pratiquent le judaïsme. Ils constituèrent toujours un petit noyau, n'excédant jamais une douzaine de familles, soit environ une soixantaine d'âmes. La plupart d'entre eux venait pour de courts séjours, mais de petites colonies de marchands s'installèrent à Londres et à Bristol après 1540. L'homme le plus en vue à cette époque était Antonio de Noronha, encore appelé de Loronha ou Della Rogna ; il était à Londres l'agent et le correspondant de Diogo Mendes, grand marchand d'épices et banquier à Anvers. Tout comme lui, Noronha était un Juif de l'ombre, qui aidait les réfugiés du Portugal en leur fournissant des nouvelles et des lettres de crédit. La maison d'Alves Lopes abritait une synagogue secrète où une vingtaine de personnes assistaient régulièrement aux services du shabbat jusqu'à ce que l'ambassadeur d'Espagne les dénonçât au gouvernement

anglais. En 1542, ils furent arrêtés et leurs biens saisis. Relâchés en 1544, ils quittèrent presque tous le pays. Parmi ceux qui restèrent figuraient Antonio de Noronha, Simon Ruiz, la famille Anes et le docteur Hector Nunes.

Depuis le statut *De Hæretico comburendo* promulgué en 1401 qui prévoyait le bûcher pour les hérétiques, l'abjuration de la foi catholique par un chrétien baptisé était considérée comme un crime capital. De ce fait, et jusqu'à l'abrogation de cette loi en 1640, il fut toujours dangereux pour un nouveau chrétien de se convertir ouvertement au judaïsme. Mais l'Angleterre n'avait pas d'Inquisition et les immigrants, à condition de vivre discrètement et de se conformer aux lois du royaume, étaient rarement inquiétés, même s'il en était pour exiger qu'ils fréquentassent les offices religieux. Aussi surprenant que cela puisse paraître, ces pratiques religieuses clandestines étaient la conséquence naturelle de l'uniformité religieuse imposée par l'État.

En 1556, un certain Thomas Fernandes informa l'Inquisition de Lisbonne de la présence de Crypto-Juifs en Angleterre. Il signala l'existence de huit hommes à Londres et de douze à Bristol. Son oncle, Henrique Nunes, était docteur en médecine en même temps qu'un exportateur de drap entreprenant. La famille observait les règles alimentaires juives et respectait le shabbat et les jours de fête. Depuis Londres, Simon Ruiz leur envoyait les dates exactes des fêtes juives et leur avait fait parvenir un exemplaire du livre nouvellement paru de Samuel Usque *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel*. En 1558, alors que Marie Tudor commençait à persécuter les protestants, Henrique Nunes émigra à Rouen et d'autres à Anvers.

Sous Elisabeth Ire, la petite colonie de Londres s'accrut jusqu'à compter douze familles environ. On y trouvait deux médecins, les docteurs Hector Nunes et Rodrigo Lopes, tous deux membres du collège de médecins. Hector Nunes était, en outre, un important marchand qui commerçait avec le Portugal. Vers 1567, Rodrigo Lopes fut attaché comme médecin auprès du Saint Bartholomew's Hospital, le plus ancien de Londres, qui jusque-là s'était fort bien passé de médecins. Bientôt, il eut des patients à la cour. Le groupe comportait d'autres marchands influents : Alvaro de Lima, Bernardo Luis Freire et la famille Anes. Jorge Anes était né juif à Valladolid; sa famille s'était installée à Lisbonne où il mourut. Sa veuve ainsi que ses fils s'établirent en Angleterre en 1541 où on leur accorda la nationalité anglaise. Leur second fils, Gonsalvo ou

Benjamin Jorge, changea officiellement son prénom en Dunstan, très vraisemblablement après qu'il eut reçu la confirmation d'un évêque anglican. Dunstan Anes obtint la charge royale d'épicier fournisseur de la maison de la reine; il comptait parmi les principaux importateurs d'épices et marchands qui commerçaient avec le Portugal. Il devint citoyen de Londres, et l'octroi qu'on lui fit d'un blason le hissa au rang de la petite noblesse. Son fils Jacob et deux de ses filles, Rachel et Elisabeth, s'installèrent à Constantinople où ils rejoignirent la communauté juive. Sa fille Sarah épousa le docteur Rodrigo Lopes tandis que son fils William poursuivit le négoce paternel et demeura à Londres.

Pendant tout le XVI[e] siècle, l'Angleterre importa d'Espagne et du Portugal des épices, des teintures, des fruits, de l'argent, du sel, de l'huile d'olive, du sucre, du liège et du coton. Elle exportait essentiellement vers la Péninsule des draps de laine, mais aussi du plomb, de l'étain, du blé et de la cire. La plupart des draps anglais étaient envoyés à Anvers pour y être teints; cette ville servait également d'entrepôt pour les épices et pour d'autres produits en provenance de l'empire portugais. Une importante colonie de marchands portugais, crypto-juifs pour la plupart, s'y était installée. Ceux de Londres étaient les agents et les correspondants de ceux d'Anvers, surtout pour la vente des épices. Ils faisaient aussi du commerce directement avec le Portugal et l'Espagne. Ceux de Bristol étaient également engagés dans le commerce sans intermédiaire avec la Péninsule, y compris pour l'exportation de draps et l'importation de teintures tels le pastel, l'indigo et la cochenille.

Après 1580, lorsque Philippe II « hérita, acheta et conquit » le Portugal, la conjoncture se modifia. Dom Antonio, prieur de Crato et infortuné prétendant à la couronne de Portugal, se rendit en Angleterre et fut reconnu roi de Portugal par la reine Elisabeth. Beaucoup de nouveaux chrétiens lui témoignaient leur sympathie, d'une part parce que sa mère était d'origine juive, d'autre part parce qu'ils ne voulaient pas voir le Portugal perdre son indépendance. Dunstan Anes, le docteur Rodrigo Lopes et les autres marchands portugais de Londres fournirent une aide considérable à Dom Antonio.

Un Espagnol qui avait vécu à Londres fut questionné sur ces marchands et déclara : « A ma connaissance, et cela est public et notoire à Londres, ils [les Portugais] sont tous juifs de race, et il est notoire que dans leurs maisons ils vivent en observant les rites juifs;

mais en public, ils se rendent dans les églises luthériennes, écoutent les sermons et communient sous les espèces du pain et du vin comme le font les autres hérétiques... »

Sir Francis Walsingham, secrétaire d'État de 1573 à 1590, savait pertinemment que les marchands portugais de Londres pratiquaient secrètement le judaïsme. Il fit bon usage des informations du docteur Hector Nunes qui lui fournissait d'excellents renseignements sur les préparatifs de l'Invincible Armada à Lisbonne. Pour mener des négociations de paix avec l'Espagne, Walsingham se servit également d'Hector Nunes. Après la mort de Nunes, il se tourna vers Rodrigo Lopes, devenu entre-temps médecin de la reine, pour mener sous le manteau des négociations de paix. Sir Francis Walsingham mourut en 1590 et Rodrigo Lopes fut assez imprudent pour continuer à correspondre avec le gouvernement espagnol de sa propre autorité, dans l'intention, disait-il, « de tromper l'Espagnol et de lui soutirer un maximum d'argent ». Lorsque cette correspondance fut découverte, injustement accusé d'avoir comploté pour empoisonner la reine, Lopes fut exécuté. Cet événement, survenu en 1594, ruina la faveur dont avaient bénéficié jusque-là les nouveaux chrétiens portugais et, entre autres conséquences, il poussa William Shakespeare à rédiger son drame antijuif *Le Marchand de Venise*.

Grâce à la fin de la guerre entre l'Angleterre et l'Espagne, intervenue en 1604, les marchands juifs portugais d'Amsterdam purent envoyer des agents en Angleterre pour s'occuper de leur commerce clandestin avec le Portugal et le Brésil, car les bâtiments en provenance de la république des Provinces-Unies étaient toujours interdits dans les ports ibériques. Un service religieux de Pâque, auquel assistaient sept personnes, fut célébré en 1605 dans la maison de Jerónimo Lopes, à Aldgate, et signalé à l'Inquisition de Lisbonne. En 1609, plusieurs membres de ce groupe furent dénoncés au gouvernement anglais comme juifs et Jacques Ier les expulsa d'Angleterre; toutefois, Francisco Pinto de Britto et le fils de Dunstan, William Anes, demeurèrent à Londres jusqu'à leur mort, survenue respectivement en 1618 et en 1630. A dater de ce moment, nous n'avons plus connaissance que d'individus isolés, quelques marchands portugais en Angleterre.

En 1632, tandis qu'il amenait avec lui d'Anvers le peintre Antoine Van Dyck, Charles Ier encouragea Diego Duarte, également d'Anvers, à venir en Angleterre comme joaillier du roi. On lui accorda même la nationalité anglaise, sous le nom de Jacob Edwards. Cepen-

dant le roi Charles était toujours lent à honorer ses factures et Duarte ne tarda pas à retourner à Anvers.

En 1635, Antonio Fernandes Carvajal (ou Carvalhal) s'installa à Londres. Il était né à Fundão, avait vécu longtemps aux îles Canaries, puis s'était établi à Rouen jusqu'au moment où il fut contraint de partir, le groupe auquel il appartenait ayant été dénoncé. Il vécut à Londres comme catholique et édifia une affaire considérable d'importation de vin et de métaux précieux. Il fut l'agent à Londres de Jorge de Paz, baron de Silveira, qui était à Madrid le plus gros fournisseur d'argent pour l'armée espagnole des Flandres. A cette époque, l'argent était expédié *via* Douvres sur des bateaux anglais. Lorsque, en 1654, la guerre éclata de nouveau entre l'Angleterre et l'Espagne, Carvajal renonça à son allégeance envers l'Espagne, se déclara juif et prit la nationalité anglaise. Il aida John Thurloe, le secrétaire d'État de Cromwell, à rassembler les renseignements militaires collectés outre-Manche et il fut le fondateur de la première synagogue déclarée à Londres en 1656.

Les communautés crypto-juives dans l'Angleterre des Tudors et des Stuarts furent trop petites pour influencer la vie culturelle ou économique du pays. Mais les services politiques qu'elles rendirent aux gouvernements d'Elisabeth et de Cromwell et leur rôle dans l'histoire de la tolérance religieuse méritent d'être soulignés.

Les Juifs d'Angleterre : entre la réadmission et l'émancipation

David S. Katz
Professeur à l'université de Tel-Aviv

Alors que, dans bien des pays d'Europe, les Juifs bénéficiaient du développement économique pour obtenir petit à petit, et avec l'accord tacite mais secret des princes, une amélioration de leur situation, en Angleterre l'évolution fut entièrement différente. Dans ce pays, la communauté juive se développa à partir d'un noyau crypto-juif qui ne se révéla juif qu'après que le gouvernement de Londres eut, de son propre chef, décidé de savoir s'il serait juste et moral d'autoriser les Juifs à vivre en Angleterre, abrogeant ainsi l'édit d'expulsion promulgué par Édouard I[er] en 1290. Le désir du gouvernement anglais de prendre le risque politique d'un débat public sur la question juive confère au cas anglais une originalité tout à fait exceptionnelle.

La réadmission

Si les descendants des pionniers crypto-juifs séfarades qui vinrent s'installer en Angleterre sous le règne d'Henri VIII, ceux du cercle du docteur Rodrigo Lopes, ou encore le petit groupe de Crypto-Juifs qui s'établit pendant la Guerre civile, constituèrent le premier noyau de la communauté juive de Londres, on ne peut en aucun cas les considérer comme étant à l'origine de la réinstallation des Juifs en Angleterre. Pendant toute la durée du débat public sur les Juifs qui précéda l'arrivée de Rabbi Menasseh ben Israël à Londres en septembre 1655, l'existence d'un groupe de Crypto-Juifs installés dans l'Est londonien fut totalement inconnue des autorités anglaises. Et même lorsque, à son corps défendant, Menasseh révéla sa présence, le débat sur la réadmission des Juifs se poursuivit comme si le pays n'eût abrité aucun descendant des enfants d'Israël. Les seuls Juifs dont les Anglais avaient connaissance étaient les figures de la

Bible, des personnages littéraires et entièrement imaginaires. Il est possible que cette absence de contact personnel avec un peuple aussi extraordinaire ait facilité sa réadmission.

L'initiative du retour vint donc des Anglais, et il nous faut comprendre les raisons d'une démarche aussi inhabituelle. Tandis que les catholiques romains étaient perçus comme un groupe religieux dans l'erreur ou même comme une organisation politique déloyale, les Juifs étaient tenus pour les enfants du diable. Lorsqu'un Anglais lisait l'Évangile selon saint Jean, il ne savait pas s'il devait entendre cette dénomination au sens littéral ou s'il s'agissait d'une simple figure de style. On admettait sans réserve que les Juifs avaient une odeur spéciale – caractéristique de la race – que l'eau du baptême ne dissipait pas, et depuis le XIIe siècle les écrits calomnieux d'assassinat rituel se perpétuaient non seulement dans les *Contes de Canterbury* de Chaucer, mais aussi dans des ballades populaires qui présentaient les Juifs sous les aspects les plus noirs.

Pour autant qu'on le sache, il n'y avait pas de Juifs en Angleterre : la question juive ne se posait donc pas dans ce pays. En dépit de l'intérêt que portaient les puritains à la lecture de l'Ancien Testament, la référence aux anciens Hébreux ne faisait pas penser automatiquement aux Juifs contemporains. C'est pourquoi, avant qu'un mouvement de soutien à la réadmission pût se cristalliser, il fallait faire prendre conscience aux Anglais de l'existence des Juifs en Europe et les présenter sous un jour favorable. Avant même d'analyser le processus du retour des Juifs en Angleterre, il convient de dire pourquoi la question juive se posa dans les années qui précédèrent l'arrivée de Menasseh ben Israël, à la fin de 1655, et de déterminer la nature des courants qui leur étaient favorables ou défavorables.

Contrairement à ce que l'on pense souvent, les motifs d'ordre économique ne furent pas à l'origine de la réadmission. Bien au contraire; les marchands anglais craignaient en effet que les Juifs ne fussent des agents de la finance hollandaise, puisque les premiers immigrants devaient venir d'Amsterdam. C'est Menasseh ben Israël lui-même qui évoqua le rôle possible des Juifs dans le domaine économique, provoquant par là l'opposition des négociants anglais qui redoutaient que les Juifs ne missent sur pied un système de vases communicants au profit de la Hollande, leur mortelle rivale. L'insistance de certains historiens modernes à souligner le rôle du facteur économique dans le processus de réadmission est en soi une

forme d'antijudaïsme, comme s'il n'était pas possible d'imaginer d'autres raisons plausibles pour accueillir des Juifs. Dans le cas présent, c'est dans le domaine religieux et doctrinal que nous trouverons les meilleures raisons de l'attitude anglaise.

Il ne fait aucun doute que la réadmission des Juifs en Angleterre fut conditionnée par la renaissance des études hébraïques dans la première moitié du XVI[e] siècle; en effet, les protestants souhaitaient accéder au texte biblique dans sa langue originelle. Après la Réforme, ses auteurs étaient restés seuls avec la Parole, et pour la comprendre sans l'intermédiaire des prêtres, ils devaient s'armer d'outils appropriés, ce qui exigeait une connaissance de l'hébreu. Le roi Henri VIII, à la suite de la sécession avec Rome, fonda deux chaires d'hébreu à Oxford et à Cambridge, d'où le renouveau des études hébraïques dans le royaume. Ce renouveau eut, plus tard, parmi ses conséquences, une nouvelle traduction de la Bible connue sous le nom de « version du roi Jacques », traduction qui fut achevée en 1611 et qui reste aujourd'hui encore le texte de référence de l'Église anglicane. Parce que l'hébreu était la langue originelle, et que nulle distance ne s'était glissée entre le mot et la chose nommée, les Anglais souhaitaient retrouver ce langage premier qui les conduirait peut-être vers la découverte des secrets de l'univers et leur permettrait un retour à l'imaginaire âge d'or. De plus, l'accès à la kabbale passait également par l'hébreu. Pour toutes ces raisons, les Juifs – qui étaient les détenteurs modernes du savoir des Hébreux – étaient perçus sous un jour favorable : seul le dialogue avec des Juifs pouvait aider les puritains dans leur quête.

Une controverse autour d'un pasteur, John Traske, illustre ce climat. Ce pasteur avait décidé de faire siennes quelques pratiques destinées aux seuls Juifs, comme le shabbat et la Pâque. Traske fut reconnu coupable de diverses infractions religieuses en 1618 et contraint de renier publiquement ses péchés. Le débat public à son sujet fut le premier en Angleterre concernant l'attitude que devait adopter un chrétien devant les commandements bibliques et sur les liens nécessaires entre protestants et Juifs. Traske devint baptiste, et nombre de judaïsants suivirent ses traces.

Plus importants que les judaïsants à cette époque étaient les millénaristes qui croyaient à l'imminence de la seconde arrivée du Christ. Les deux tiers des pasteurs qui publièrent des livres à cette période croyaient à une telle interprétation, et nombre d'entre eux étaient convaincus que le croyant devait utiliser tous les moyens en

son pouvoir pour provoquer le retour du Messie. La place et le rôle des Juifs étaient déterminants dans ce plan, et beaucoup de ces Réformés affirmaient que la conversion des Juifs était l'indispensable préalable au retour du Christ. Pour les convertir, il fallait en faire venir quelques-uns en Angleterre car, selon ces millénaristes, la raison principale pour laquelle les Juifs persistaient dans leur religion était qu'ils n'avaient jamais rencontré le protestantisme dans la pureté de son interprétation anglaise. Selon ces croyants, les Juifs n'avaient connu de la religion chrétienne que le catholicisme romain pratiqué dans la Péninsule ibérique, par exemple. John Robins et Thomas Tany, deux millénaristes parmi les plus enthousiastes, focalisèrent sur les Juifs l'intérêt du public anglais en leur assignant un rôle déterminant dans l'avènement de la cinquième monarchie.

Dans le registre messianique, un événement fut particulièrement déterminant. En 1644, un Juif du nom d'Antonio Montezinos revint à Amsterdam en proclamant qu'il avait pris contact avec des Juifs parlant hébreu en Colombie, des descendants des Dix Tribus perdues. Cette découverte entraîna une vive émotion dans tout le monde juif ainsi que dans de nombreux cercles chrétiens. Parmi ceux qui s'intéressèrent à Montezinos, on trouve le rabbin Menasseh ben Israël d'Amsterdam qui perçut la récupération chrétienne de cette révélation. C'est pourquoi il écrivit en 1650 un ouvrage intitulé *Espérance d'Israël* qui fut traduit aussitôt en anglais et réédité dans cette langue en 1651 et 1652. Menasseh voyait dans le témoignage de Montezinos un signe de l'arrivée du Messie puisque, comme le veut la tradition juive, une condition préalable à cet événement cosmique devait être l'éparpillement du peuple juif dans tous les coins de la terre. La découverte de Juifs en Amérique du Sud s'inscrivait dans cette prédiction. Menasseh était également bien renseigné sur les bonnes dispositions à l'égard des Juifs en Angleterre, et le retour de ceux-ci dans ce pays aiderait à les disperser jusqu'à cette extrémité de la terre. La relation de Montezinos constitua de ce fait le pont entre le fonds philosémite latent et la campagne destinée à faire revenir les Juifs en Angleterre sous la direction de Menasseh ben Israël.

Pourtant, en Angleterre, la tolérance n'était pas perçue comme une valeur morale; elle était tenue pour un laxisme politique, et même les plus favorables aux Juifs n'envisageaient pas de laisser se développer dans le pays une nouvelle religion. Toutefois, le Conseil

d'État avait reçu en janvier 1649 une requête, émanant de deux sujets anglais du nom de Cartwright qui vivaient à l'époque à Amsterdam, demandant au nouveau gouvernement révolutionnaire de se pencher sur le problème juif afin d'envisager leur réadmission après trois cent cinquante ans. Le Conseil répondit favorablement et promit de s'occuper de la question aussitôt après que le procès de Charles Ier serait terminé et, de fait, le roi fut exécuté peu après.

Pendant les sept années qui suivirent, la question juive ne cessa d'être au centre de l'intérêt du public et elle revint sans cesse dans les discussions, presque toujours de manière positive. La possibilité même du retour de ce peuple mystique amena avec elle certains développements fantastiques. Les Juifs ne devaient-ils pas s'organiser pour acheter la bibliothèque Bodléienne ou la cathédrale Saint-Paul pour en faire une synagogue? Se répandit aussi une rumeur selon laquelle une mission juive s'était rendue au lieu de naissance de Cromwell pour vérifier s'il n'était pas un des descendants du roi David et donc s'il ne pouvait pas avoir été choisi pour être le Messie.

Lorsqu'une délégation anglaise vint dans la république des Provinces-Unies, sous la direction d'Oliver Saint John, pour négocier un accord commercial avec les Hollandais, un contact fut établi avec les Juifs qui vivaient à Amsterdam. Les Anglais rendirent visite à Menasseh ben Israël à la synagogue et l'on discuta très longuement la possibilité du retour des Juifs en Angleterre. Le rabbin reçut un passeport et une autorisation pour s'y rendre cette année-là, et elle fut renouvelée chaque année jusqu'à son arrivée en septembre 1655, après la fin des hostilités entre les deux pays. Menasseh était déjà bien connu du public anglais depuis la parution de son *Espérance d'Israël,* dont la version anglaise avait été dédiée au Parlement anglais.

Bien que la question juive eût été abordée dans ce même Parlement pendant l'été et l'automne de l'année 1653, on avait peu avancé et il fallut attendre l'arrivée du fils de Menasseh en Angleterre, en octobre 1654, pour donner une nouvelle impulsion aux négociations. Samuel ben Israël arriva en Angleterre accompagné d'un autre Juif dénommé Manuel Martínez Dormido, qui voyait dans ce voyage un moyen de rentrer en possession de biens perdus lors de l'invasion portugaise du Brésil. Aussitôt arrivé à Londres, Dormido présenta à Cromwell deux pétitions, l'une demandant une solution à ses propres problèmes financiers, et une autre au nom

de l'ensemble du peuple juif, dans laquelle il plaidait pour la réadmission des Juifs en Angleterre. Le 26 février 1655, Cromwell envoya une lettre personnelle au roi de Portugal, le priant d'aider Dormido à récupérer ses biens. Nous ignorons tout de la réponse du roi, mais le simple fait que Cromwell fut désireux d'intervenir en personne dans cette affaire et qu'il écrivit une lettre de ce genre en faveur d'un homme qui non seulement n'était pas un sujet anglais mais qui, selon la loi du pays, n'aurait même pas dû être présent en Angleterre montre à quel point Cromwell était convaincu de l'importance de la mission de Menasseh ben Israël.

Il fut décidé que le temps était venu pour Menasseh lui-même de se rendre en Angleterre afin de récolter les bénéfices du mouvement philosémite. Il se rendit à Londres, vraisemblablement avant le début du nouvel an (Rosh Hashanah) qui commençait le 22 septembre 1655. Pendant le mois qui suivit, Menasseh eut la possibilité de discuter la question avec Cromwell lui-même, tandis qu'on ne parlait que du rabbin et de sa mission. Le 31 octobre, Menasseh présenta dans les règles une pétition pour la réadmission des Juifs en Angleterre. Une quinzaine de jours plus tard, le 13 novembre, le Conseil d'État désigna le comité spécial qui devait statuer sur la décision finale concernant ce grave problème. Ce comité était constitué de représentants de toutes les parties intéressées – hommes de loi, hommes d'Église, hommes politiques et hommes de lettres. Tout cela fut fait sans la moindre participation du petit groupe de Crypto-Juifs qui existait déjà à Londres, car ils étaient mécontents des efforts de Menasseh ben Israël et percevaient sa démarche comme extrêmement dangereuse. Une fois l'existence de ce groupe révélée, l'échec de la mission du rabbin aurait très certainement entraîné son expulsion d'Angleterre, si ce n'est pis; or Menasseh avait fait tout ce qu'il pouvait pour révéler son existence à Londres. Les « Juifs » d'Angleterre, si on peut les appeler ainsi, préféraient la situation du moment, leur succès commercial et leur vie de Crypto-Juifs, cachant leur religion comme nombre d'entre eux l'avait fait auparavant en Espagne et au Portugal.

La conférence de Whitehall s'ouvrit le 4 décembre 1655 et se réunit à huis clos. Pour savoir ce qui s'y passa, nous dépendons de deux récits publiés plus tard, le plus important étant celui de Henry Jessey, un pasteur baptiste, ami de Menasseh ben Israël et bien introduit dans les cercles intellectuels en Angleterre. Le débat de Whitehall posa bien plus de problèmes que ne le pensait Cromwell.

Il était clair qu'il attendait que le comité parvînt à une conclusion favorable à la réadmission des Juifs; d'ailleurs, vers la fin de la session, Cromwell adjoignit quelques membres, alors que les délibérations étaient déjà bien engagées, pour peser sur les débats. Comme on l'a dit, l'argument économique joua en défaveur des Juifs. Contre les marchands, les ecclésiastiques qui siégeaient à la conférence soulignèrent la vitalité économique des Juifs et déclarèrent que l'enrichissement du pays aiderait, en fin de compte, l'économie de toute la nation. Mais il se trouva aussi des hommes d'Église pour craindre que les coutumes juives pussent avoir une influence négative sur la société, et certains avancèrent la coutume du sacrifice telle qu'elle est décrite dans l'Ancien Testament. Le seul point véritablement important qui émergea des débats fut celui que soulevèrent les hommes de justice le 14 décembre; ils firent remarquer qu'aucune loi n'interdisait la réadmission des Juifs, étant donné que leur expulsion résultait d'un décret royal qui n'avait pas été approuvé par le Parlement. La dernière réunion de la conférence de Whitehall, le 18 décembre, fut ouverte au public. En plein débat, Cromwell arrêta les délibérations, exprima sa vive déception devant les résultats et finalement annonça la dissolution de la conférence. Il craignait sans doute que, si réadmission il y avait, elle ne fût assortie de sévères restrictions, peut-être de l'établissement d'un ghetto qui empêcherait la participation des Juifs à l'économie du pays.

Pour Menasseh ben Israël, la conférence de Whitehall fut perçue comme un échec puisqu'il n'avait reçu aucun document officiel permettant le retour des Juifs. Le statut des Juifs n'était pas clair après la conférence, mais la guerre avec l'Espagne qui éclata en 1656 aida à mettre les choses au point. Lorsqu'un vaisseau appartenant à un Crypto-Juif de Londres fut confisqué par les autorités comme propriété d'un étranger ennemi, les « Juifs » vivant en Angleterre s'adressèrent à Cromwell afin qu'ils ne fussent pas considérés comme sujets espagnols ou réfugiés portugais, mais comme des Juifs susceptibles de bénéficier de la tolérance religieuse sous son autorité. La première signature sur leur pétition était celle de Menasseh ben Israël, car désormais les deux camps étaient obligés d'unir leurs forces, le rabbin et les Crypto-Juifs qui vivaient paisibles et tranquilles avant son arrivée. La pétition fut envoyée le 24 mars 1656, avec une requête séparée pour qu'on restituât le bateau appartenant au Juif Antonio Robles. Nous n'avons aucune preuve que Cromwell ait jamais répondu à cette pétition, mais nous savons

que Robles récupéra son bien le 14 mai de la même année, après une décision des juges incapables de statuer en fin de compte sur sa nationalité et sa religion, peu familiers qu'ils étaient avec le phénomène crypto-juif.

Faute d'une décision claire issue de la conférence de Whitehall, Cromwell voulut mettre fin à la discussion tout en étant persuadé qu'il fallait autoriser les Juifs à vivre en Angleterre, et il semble qu'il ait personnellement donné son accord pour que la communauté déjà installée ne fût pas inquiétée; il lui permit même de faire venir des Juifs de Hollande et des Crypto-Juifs d'Espagne et du Portugal. Pendant les années de la République, les Juifs achetèrent un terrain à l'est de la ville pour en faire un cimetière et réorganisèrent complètement leur synagogue secrète sur Cree Church Lane; la nouvelle congrégation prit le nom de Sahar Ha-shamaïm, (« La porte du Paradis »). Menasseh ben Israël quitta le pays en 1657 et mourut pendant qu'il retournait à Amsterdam, frustré et brisé; mais, en fait, sa mission auprès de Cromwell avait jeté les fondements de la communauté juive de Londres, par l'exploitation intelligente des mouvements philosémites qui avaient fleuri en Angleterre depuis le XVIe siècle.

Forts de la protection de Cromwell, les Juifs s'infiltrèrent très rapidement dans la société anglaise. Ils reçurent d'importants privilèges, comme le droit de devenir courtiers à la Bourse des marchandises un an après la fin des sessions de la conférence de Whitehall. Le premier courtier fut en fait Solomon Dormido, le fils de celui qui accompagna Menasseh lors de son voyage en 1654. La confirmation écrite du statut des Juifs, qu'ils avaient demandée dans leur pétition lors de l'affaire Robles, fut finalement obtenue après une autre pétition du 22 août 1664, signée par Dormido et deux autres personnages. Dans sa réponse, Charles II déclara que les Juifs pourraient « espérer pour eux-mêmes les effets de la même faveur dont ils avaient bénéficié auparavant pour autant qu'ils se comporteraient de manière paisible et tranquille, qu'ils se conformeraient aux lois de Sa Majesté et qu'ils ne s'opposeraient pas à son gouvernement ». D'autres dispositions dans le même sens furent prises en 1674 et en 1685.

Ainsi, moins d'une dizaine d'années après l'arrivée de Menasseh ben Israël à Londres, en dépit de l'absence de statut, les Juifs avaient obtenu du roi une déclaration officielle de tolérance. Bien qu'il fallût attendre le milieu du XIXe siècle pour que les Juifs d'Angle-

terre pussent bénéficier d'une émancipation complète, leur résidence dans ce pays reposait sur un fondement solide puisque la conférence de Whitehall avait fait savoir qu'« il n'existait aucune loi qui interdît aux Juifs leur retour en Angleterre », et les gouvernements qui se succédèrent au XVIIe et au XVIIIe siècle considérèrent également les Juifs comme partie intégrante de la vie religieuse et commerciale du pays.

La congrégation s'organisa prudemment et se dota de règles de fonctionnement, les *ascamot*, en 1663. La synagogue de Cree Church Lane devenue trop petite fut remplacée, en 1701, par la belle synagogue de Bevis Marks que l'on peut encore admirer et qui constitue un bel exemple architectural du style anglo-hollandais de cette époque. La plus ancienne synagogue du pays est encore en usage de nos jours.

Le rôle économique

Londres fut toujours le centre de l'activité économique des Juifs. Toutefois, leur rôle dans ce domaine entre la réadmission et l'émancipation est quelque peu décevant pour l'historien qui chercherait un lien précis entre l'évolution du statut des Juifs et leur participation à la vie des affaires.

Les séfarades qui étaient venus s'installer en Angleterre étaient des hommes énergiques; la plupart d'entre eux s'occupaient de commerce, puisque, comme dans les autres pays d'Europe où ils étaient admis, il leur était interdit d'exercer certaines professions, en particulier celles qui étaient régentées par des guildes. Au plus haut niveau, on trouvait des Juifs courtiers – il existait un quota pour les Juifs dans cette profession –, marchands en gros, boursiers et négociants en pierres précieuses ainsi que des spécialistes du commerce maritime, de l'armement des navires, et de toutes les activités d'importation et d'exportation. Ils étaient rarement médecins et chirurgiens, mais il faut rappeler le nom du docteur Jacob de Castro Sarmento (1691-1762), qui contribua largement à répandre et à commercialiser l'usage de la quinine comme fébrifuge et à qui l'on doit la fondation, en 1748, d'un hôpital réservé aux membres de la congrégation dans lequel une section était réservée aux femmes enceintes. Cette institution existe toujours, mais elle est désormais une maison de retraite.

Dans la hiérarchie sociale du monde juif venaient ensuite les boutiquiers, les horlogers et les orfèvres ; plus bas encore les ouvriers spécialisés comme les tailleurs, les chapeliers, les vitriers, les tailleurs de diamants, etc. Enfin, on rencontrait les colporteurs, et plus particulièrement les fripiers que l'imagerie populaire tenait pour le Juif moyen. Mis à part ces humbles figures anonymes, il existait un groupe relativement important de Juifs éminents, bien connus du public et qui apportaient une contribution individuelle non négligeable aux affaires du pays. C'étaient de grands marchands ou des Juifs de cour dont l'ascension était indissolublement liée au bien-être de la communauté tout entière.

Les Juifs à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe siècle furent souvent fournisseurs de l'armée. Dans ce domaine, il faut citer en 1688 la firme Machado et Pereira; c'est également à ce titre que, vers la fin du siècle, le 23 juin 1700, Solomon de Medina fut fait chevalier – devenant ainsi le premier Juif à être ainsi honoré – et que la firme Abraham Prado et David Mendes eut son heure de gloire à l'époque de la guerre de Sept Ans.

Dans le commerce des actions et de l'argent, les Juifs jouèrent aussi un rôle déterminant. Le premier d'entre eux au XVIIIe siècle fut Samson Gideon (1699-1762), un des plus grands financiers de son temps. Bien qu'appartenant à la célèbre famille des Abudiente du Portugal, le père de Gideon était né en Allemagne et vint en Angleterre, comme riche marchand disposant d'un important réseau de relations, après un séjour à la Barbade. Samson Gideon s'essaya dans le commerce paternel, mais sa vocation était à la Bourse où il fit commerce d'actions dans les trois compagnies les plus importantes, la Banque d'Angleterre, la Compagnie des Indes orientales et la Compagnie des mers du Sud. Les activités de Gideon s'étendirent aussi à la loterie et aux fonds d'État. Son inébranlable loyauté envers le gouvernement britannique lui apporta non seulement de considérables profits mais aussi d'importants avantages sociaux. A cette époque, en temps de crise, le gouvernement trouvait des fonds auprès de souscripteurs privés. Gideon réussit en 1742 à obtenir que le gouvernement empruntât à divers souscripteurs juifs qu'il avait réunis. Plus tard, en 1745, il soutint le gouvernement Pelham à hauteur de plus d'un million de livres, ce qui lui rapporta ainsi qu'à ses amis des profits substantiels au moment du remboursement. En 1750, il avait déjà reçu un blason et était devenu un important propriétaire terrien. En 1753, opposé au *Jew Bill* dont nous parle-

rons plus loin, il se retira officiellement de la synagogue de Bevis Marks lorsqu'il fut établi qu'elle soutenait cette cause. A sa mort, Gideon fit un legs de mille livres à la synagogue et un membre respecté de la communauté révéla que, malgré sa rupture, il avait continué à soutenir financièrement chaque année la congrégation comme s'il en eût été encore membre.

Gideon fut remplacé dans presque toutes ses activités par un autre financier juif séfarade, Joseph Salvador (1716-1786), né en Angleterre d'une famille qui avait émigré des Pays-Bas à la fin du XVIIe siècle. A partir de 1757 environ, il commença à acquérir de l'importance dans les finances du gouvernement, occupant le domaine laissé vacant par la mort de Samson Gideon. Tout comme ce dernier, il acquit réputation et statut social, jusqu'à devenir membre de la Royal Society en 1759. Salvador était largement impliqué dans les affaires de nombreuses compagnies dont celle des Indes orientales. Vers le milieu du siècle, avec le tremblement de terre de Lisbonne et la crise du crédit de la guerre de Sept Ans, ses affaires périclitèrent. Ruiné en 1784, il mourut deux ans plus tard.

S'il y eut d'autres Juifs riches, même dans les synagogues ashkénazes, Gideon et Salvador furent les individualités les plus représentatives de la communauté financière anglo-juive. Leur ascension exemplaire soulignait davantage encore la double image du Juif en Angleterre, celle du riche financier séfarade et celle du colporteur ashkénaze avec ses vieilles guenilles.

A cette même époque, la communauté séfarade de Londres s'enrichit également de familles d'origine italienne, dont la plupart deviendront célèbres : les Montefiore, Modigliani, Soncino, Supino, Norsa et Franco par exemple. Les guerres napoléoniennes furent également à l'origine d'un afflux de Juifs de Gibraltar et d'Afrique du Nord.

Les institutions communautaires

A l'image de toutes les autres communautés séfarades d'Europe, celle d'Angleterre créa des institutions charitables pour s'acquitter des tâches fondamentales de la religion. Ces institutions étaient autonomes et alimentées par des dotations particulières. La Hebra de Bikur Holim et la Gemilut Hasadim, fondées en 1663, étaient

chargées de l'enterrement des pauvres et de la visite aux malades. Dès 1664 fut créée Ets Haïm, une école pour les jeunes gens. Un legs important de Diego Rodrigues Marques permit de fonder en 1675 la Mehil Sedaca pour doter les jeunes orphelines pauvres; elle fonctionne encore de nos jours. Les institutions charitables et les dons privés furent largement mis à contribution pendant tout le XVIIe et le XVIIIe siècle pour accueillir les réfugiés d'Espagne et de Portugal fuyant l'Inquisition. Elle les aidait parfois à s'installer en Angleterre, mais surtout à émigrer aux Amériques.

Dès la naissance de la communauté, des contributions volontaires furent recueillies par des responsables pour venir en aide aux captifs (Parnas dos cautivos) et aux communautés de Terre Sainte (Parnas da Terra Santa). Outre l'hôpital dont nous avons déjà parlé, diverses institutions furent fondées au XVIIIe siècle, entre autres plusieurs écoles destinées à l'enseignement des garçons et des filles, une école d'apprentissage, Mahashim Tobim, en 1749 et un orphelinat en 1756.

A la suite de l'échec du *Jew Bill* fut créé, en 1760, un comité directeur typiquement anglais, le Board of Deputies, inspiré par une institution anglaise similaire. Réunissant des séfarades et des ashkénazes, il était destiné à représenter et à défendre les intérêts juifs dans toutes les circonstances de la vie publique ou politique.

Le Jew Bill

L'historiographie traditionnelle du judaïsme anglais a toujours été dominée par l'interprétation whig de l'histoire, aujourd'hui discréditée, c'est-à-dire la conception du progrès de l'histoire comme un mouvement irréversible vers une finalité déterminée et déjà connue des historiens. Dans l'historiographie des Juifs anglais, l'objectif a toujours été l'« émancipation des Juifs », à savoir le 28 juillet 1858, jour où le baron de Rothschild siégea à la Chambre des communes. Le fait qu'il n'ait jamais pris la parole est considéré par les tenants de ce type d'histoire comme plutôt hors sujet.

Une des raisons qui expliquent l'adoption systématique de la conception whig chez les historiens du judaïsme anglais est la marche quelque peu assoupie des événements entre la réadmission et la grande immigration de la fin du XIXe siècle. Les Juifs d'Angleterre

ne subirent aucune persécution et ne firent l'objet d'aucun intérêt particulier.

A bien des égards, le XVIII[e] et le XIX[e] siècle constituent pour l'histoire des Juifs d'Angleterre un paysage désert, avec quelques points de repère ou d'orientation. L'un d'entre eux est, sans aucun doute, le grand débat suivi d'un tollé général sur le projet de loi concernant la naturalisation des Juifs en 1753, le *Jew Bill.* Depuis la réadmission, les Juifs mesuraient les progrès accomplis en fonction des droits et des privilèges que la loi leur garantissait. Pour les plus fortunés d'entre eux, la plupart séfarades, un problème majeur demeurait : leur statut précis comme résidents anglais. Les résidents nés à l'étranger avaient souvent recours à la naturalisation pour s'assurer les mêmes privilèges que les Anglais nés dans le pays, en particulier le droit de posséder de la terre ou des bateaux et celui de commercer avec les colonies. Les Juifs ne pouvaient bénéficier de cette loi, car ils refusaient de prêter un serment chrétien. Ils pouvaient toujours utiliser une méthode de naturalisation par lettres patentes qui assurait un effet presque semblable, mais ses effets n'étaient pas rétroactifs et ne permettaient pas la transmission par héritage des biens ainsi acquis.

Les chrétiens qui avaient recours à cette procédure de naturalisation pouvaient en corriger les défauts grâce à une loi spéciale adoptée par le Parlement, que ratifiaient un serment protestant officiel et le sacrement anglican. Le processus de naturalisation utilisé par les Juifs était donc non seulement coûteux, mais encore limité dans ses effets, néanmoins il fut utilisé par de nombreux Juifs car c'était le seul moyen pour eux de se rapprocher de la condition de citoyen.

Il est certain que la pratique n'était pas aussi rigoureuse que la théorie, et l'on accordait des dérogations à certains groupes sociaux, pour services rendus à l'État par exemple. Les Juifs d'Angleterre espéraient être reconnus comme un de ces groupes privilégiés, surtout lorsqu'une loi favorable promulguée par l'*Attorney General* en 1718 sur la possibilité pour un Juif d'être propriétaire foncier se révéla incapable de résoudre entièrement cet épineux problème. Vers le milieu du XVIII[e] siècle, nombre de Juifs fortunés avaient acquis de vastes propriétés à la campagne et de belles demeures en ville, et un besoin de régulariser la situation se faisait sentir au sommet de la pyramide sociale.

Le cas des Juifs fut soulevé par Joseph Salvador – le riche et

influent financier que nous avons déjà rencontré – car la vaste majorité des pauvres ashkénazes ne pouvait espérer bénéficier d'une modification de la loi dont la mise en œuvre requérait des sommes importantes. Les frais relatifs au dépôt d'un projet de loi au Parlement étaient si élevés qu'ils excluaient tous ceux qui n'avaient pas intérêt à être naturalisés. A cet effet, les séfarades engagèrent Philip Carteret Webb, un homme de loi bien connu, car le gouvernement ne semblait pas défavorable à ce projet. Il était relativement modéré, et proposait simplement que les Juifs nés à l'étranger, qui auraient vécu trois ans en Grande-Bretagne ou en Irlande, pussent être naturalisés sans avoir à prêter le serment anglican. Toutefois un certain nombre d'incapacités existeraient encore, même après la naturalisation. Présenté le 3 avril 1753 à la Chambre des lords par lord Halifax, qui dirigeait alors le ministère du Commerce, le *Jew Bill* passa sans problème. Mais lorsqu'il arriva à la Chambre des communes, de nombreuses difficultés surgirent et des protestations s'élevèrent et gagnèrent le pays. Néanmoins, le 22 mai 1753, le projet fut adopté. Mais, pendant tout l'été de 1753, les opposants attisèrent parmi la population la peur, la xénophobie, les stéréotypes antijuifs, la crainte d'une dangereuse concurrence économique, et, sous la pression populaire, le gouvernement fut forcé de capituler. En conséquence, le 15 novembre 1753, le duc de Newcastle proposa un nouveau projet destiné à annuler la loi précédente. La Chambre des communes, de sa propre initiative, avait déjà commencé à élaborer une loi en ce sens, et lorsque le projet de la Chambre des lords lui parvint, il fut salué avec un grand enthousiasme, bien que le préambule signalât les origines de cette rétraction. Le projet de retrait passa finalement à l'unanimité et reçut l'aval du roi le 20 décembre 1753, mettant fin à l'une des farces parlementaires les plus bizarres des temps modernes. Assez curieusement, si les Juifs n'obtinrent pas gain de cause, leur situation fut peu affectée par ce débat.

Les Juifs au XIXᵉ siècle

Il est difficile de ne pas présenter l'histoire du judaïsme anglais au XIXᵉ siècle comme autre chose qu'un progrès lent mais sûr vers l'émancipation. L'échec du projet de loi sur les Juifs avait démontré que, pour acquérir des droits supplémentaires, les choses iraient

sans doute mieux si les Juifs continuaient à agir comme au temps de Cromwell, c'est-à-dire à ne rien demander de façon publique et bruyante. Les Juifs avaient acquis de nombreux privilèges au XVIIe siècle, comme le droit d'être commissionnaire ou de témoigner dans les cours de justice, de refuser de se présenter un jour de shabbat, etc., et ce processus se poursuivit même après la révocation du *Jew Bill.* En 1770, un Juif fut admis comme avoué, et peu après un Juif pratiquant reçut un brevet d'officier dans l'armée royale. Avec une certaine ironie, le Parlement fit passer une loi en 1826 qui abolissait l'obligation du serment anglican avant la naturalisation, atteignant ainsi l'objectif du *Jew Bill* sans que s'élevât la moindre protestation.

A cette époque, la question de l'émancipation des Juifs avait déjà commencé à être discutée au Parlement. Paradoxalement, aucune loi n'interdisait aux Juifs d'y siéger. Le problème résidait plutôt dans le fait qu'un Juif élu à un siège parlementaire devait prononcer trois serments statutaires qui se terminaient par cette formule : « sur la foi sincère d'un chrétien ». Le fait de prêter serment sur le Nouveau Testament ne constituait même pas un obstacle, car cette disposition particulière n'était pas prévue par la loi. Toutefois, elle exigeait qu'il y eût serment, et il fallait une nouvelle loi du Parlement pour en modifier les termes. Ces discussions se prolongèrent jusqu'en 1828 lorsque, rejetant les *Test and Corporation Acts* – des lois qui auraient réservé certains postes civils aux membres de l'Église anglicane et donc permis l'accès de certains postes publics aux Juifs –, l'intervention d'Edward Copleston, évêque de Llandaff, siégeant à la Chambre des lords, parvint à convaincre les autres membres d'insérer l'expression « sur la foi sincère d'un chrétien » dans la déclaration exigée, excluant par là les Juifs et peut-être également les unitariens. La situation était désormais pire qu'auparavant, puisque, au moins jusqu'en 1828, les Juifs pouvaient trouver quelque réconfort dans le fait que l'exclusion ne les concernait pas particulièrement, mais touchait également de nombreux autres membres de groupes religieux chrétiens. A présent, il était clair qu'une loi du Parlement avait établi contre eux une discrimination explicite. La situation fut encore plus irritante lorsque les catholiques romains furent émancipés en avril 1829.

Parmi les Juifs anglais éminents qui se sentirent particulièrement humiliés par les récents événements survenus au Parlement se trouvait Isaac Lyon Goldsmid, neveu des fameux frères Goldsmid dont

les activités étaient célèbres au XVIII[e] siècle. Il reçut l'appui de la famille Rothschild et du Premier ministre en personne, le duc de Wellington, mais il fut décidé d'attendre que l'année suivante, les tensions et les colères nées de l'émancipation des catholiques se fussent quelque peu calmées. Le 5 avril 1830, un projet de loi destiné à « annuler les dispositions relatives aux incapacités qui frappaient les sujets nés en Grande-Bretagne professant la religion juive » fut présenté à la Chambre des communes par Sir Robert Grant, représentant du parti whig. A la surprise générale, l'opposition s'avéra insurmontable ; le projet fut repoussé en seconde lecture et cet échec fut suivi par la chute du gouvernement de Wellington. Le projet de réforme de 1832 occupa les esprits de la plupart des parlementaires durant l'année qui suivit, mais en 1833 la question juive fit surface à nouveau, sous la conduite de Grant. Cette fois, le projet passa effectivement à la Chambre des communes, défendu par Macaulay, le grand historien dont le texte en faveur de l'émancipation juive est devenu un classique. Chez les lords, cependant, malgré la défense du projet par le philosémite duc de Sussex, l'opposition l'emporta, conduite par l'archevêque William Howley de Canterbury, soutenu par le roi Guillaume V en personne. Howley avait organisé l'opposition au projet de loi en faveur des catholiques romains, il s'était élevé contre le projet de réforme en faveur des Juifs, et maintenant il refusait d'autoriser les Juifs à passer à travers les mailles du filet. Howley avait baptisé la reine Victoria, l'avait couronnée, et son opposition implacable jusqu'à sa mort en 1848 constitua un sérieux problème.

Durant ces années, les Juifs d'Angleterre s'employèrent à étendre leurs droits et privilèges. Francis, le fils d'Isaac Lyon Goldsmid, fut admis au barreau en 1833 et devint ainsi le premier avocat juif. Deux années plus tard, en 1835, les Anglais n'eurent plus besoin de prêter serment avant de voter, et de ce fait les Juifs furent autorisés à élire les membres du Parlement, bien qu'ils eussent déjà été nombreux à voter dans les secteurs où le serment était considéré comme un fastidieux préliminaire. En 1837, l'université de Londres fut constituée en société et, à la différence d'Oxford ou de Cambridge, elle autorisa les étudiants de toutes les religions à y étudier et à y obtenir leurs grades universitaires. Là aussi Isaac Lyon Goldsmid fut très actif et, en 1841, le titre de *baronet* récompensa son zèle, ce qui fait de lui le premier Juif à qui l'on ait accordé un titre héréditaire. En 1845, David Salomons, un membre éminent de la

communauté financière de Londres qui n'avait été élu à plusieurs reprises au conseil municipal que pour se voir à chaque fois renvoyé puisqu'il ne pouvait prêter le serment « sur la foi sincère d'un chrétien », fut autorisé à siéger en vertu de la loi annulant les inaptitudes des Juifs qui était passée au Parlement et permettait également aux Juifs d'accéder aux charges municipales. L'élection de Salomons comme lord-maire de Londres en 1855 apparaîtrait plus tard comme une conséquence naturelle de son rôle de pionnier dans l'émancipation limitée des Juifs – à l'échelle municipale –, bien que Salomons se fût présenté à de multiples et infructueuses occasions au Parlement.

A partir de 1847, la tentative de faire passer une loi permettant aux Juifs de siéger au Parlement devint une sorte de spectacle public, répété chaque année et finissant toujours sur un échec. A la vérité, même les Tories se rendirent compte qu'ils ne pourraient pas continuer indéfiniment à s'opposer à une mesure qui déniait aux électeurs le droit d'envoyer leurs élus, quels qu'ils fussent, pour les représenter au Parlement. Après quatorze tentatives, le 26 juillet 1858, le baron Lionel de Rothschild prit donc sa place à la Chambre des communes, et la bataille pour l'émancipation fut déclarée gagnée. Lionel de Rothschild avait réalisé un exploit qui dépassait tous les rêves de Menasseh ben Israël. Ce dernier avait surtout voulu que les Juifs pussent vivre en Angleterre sans y être molestés. Deux siècles plus tard, Rothschild avait eu une autre ambition, celle de voir ses coreligionnaires jouir de tous les droits dont bénéficiaient les Anglais nés dans le pays. Menasseh ben Israël avait quitté l'Angleterre en 1657, conscient de son échec, parce qu'il n'était pas parvenu à obtenir le document qui aurait donné aux Juifs l'autorisation de s'y installer. Toutefois, comme nous l'avons vu, les Juifs ne furent pas vraiment malheureux sans cet écrit : l'acquisition patiente et progressive de droits et de privilèges convenait mieux au caractère anglais et rapporta en fin de compte plus de bénéfices.

Les Juifs d'Angleterre étaient à la veille d'un défi bien plus important, celui de l'immigration massive. Lorsque Rothschild prit possession de son siège, il n'y avait pas plus de 35 000 Juifs en Angleterre, la plupart d'entre eux résidant à Londres. Aujourd'hui, ils sont dix fois plus nombreux à se sentir Juifs anglais.

Moses Montefiore, une figure légendaire du mouvement sioniste

Même bien intégrés en Angleterre au XIXᵉ siècle, de nombreux membres de la communauté séfarade furent sensibles aux appels du sionisme, et il nous faut évoquer rapidement la figure légendaire de Sir Moses Montefiore. Originaire de Livourne, en Italie, il fit rapidement fortune en Angleterre, devint *sheriff* de la ville de Londres et fut anobli par la reine Victoria. A l'âge de quarante ans, il décida d'abandonner les affaires pour se consacrer à des activités philanthropiques et tout particulièrement à ses coreligionnaires. Il ne manqua jamais une occasion d'intervenir personnellement auprès du gouvernement anglais et d'autres chefs d'État chaque fois que les Juifs étaient persécutés dans le monde. On peut citer par exemple sa célèbre intervention en faveur de sept membres de la communauté de Damas, emprisonnés et torturés sous l'accusation de meurtre rituel. Dès 1827, il s'intéressa à la Terre Sainte où il se rendit en compagnie de sa femme. Il devait y faire sept séjours – le dernier à l'âge de quatre-vingt-dix ans –, et chaque fois il laissa une trace déterminante de son passage. Il créa diverses institutions en Palestine : des écoles, des jardins, des synagogues, des hôpitaux, des maisons de retraite, diverses entreprises agricoles dont une ferme expérimentale, dispensant sans compter sa propre fortune, rassemblant et administrant des fonds qu'il collectait lui-même. Il mourut centenaire, comblé d'honneurs et ayant acquis la reconnaissance universelle de ses coreligionnaires.

La vie intellectuelle

L'Angleterre séfarade ne fut jamais un haut lieu de vie spirituelle. Au XVIIᵉ siècle, les Juifs importaient presque tous leurs ouvrages de Hollande et aucune volonté ne se manifestait pour fonder des centres d'étude dignes de ce nom. Il faut citer toutefois, parmi les quelques rabbins célèbres de cette époque ayant officié à Londres, Jacob Sasportas, originaire d'Oran et célèbre pour sa farouche opposition au faux Messie Sabbataï Tsevi ; Joshua da Silva, dont quelques œuvres furent publiées à Amsterdam et, à la fin du siècle, Jacob Abendaña qui traduisit la *Mishna* en espagnol tandis que son

frère Isaac, à Cambridge, en faisait une transcription latine qui ne fut jamais publiée. Seul le *haham* David Nieto (1654-1728) constituera une exception notable. C'était un érudit qui avait été *dayan*, médecin et prédicateur à Livourne d'où on le fit venir en 1701 en lui promettant un salaire important. Il s'opposa de façon très ferme aux derniers sectateurs de Sabbataï Tsevi et s'attira quelque ressentiment de la communauté par son attitude rigide. De plus, un sermon sur la providence divine et un ouvrage devenu célèbre sur le même thème, *De la divina providencia,* lui attirèrent les foudres de Joshua Sarfaty, un des membres de la congrégation qui l'accusa de panthéisme et de spinozisme. Cette accusation fut à l'origine de nombreux troubles, dont le *herem* de Sarfaty. Ce dernier porta l'affaire devant l'*Attorney General,* Sir Edward Northey, puis devant le *mahamad* d'Amsterdam d'où elle passa successivement à Hambourg et à Altona. Là, le *haham* Zvi, après délibération, donna raison à Nieto qui, dans un esprit de conciliation, demanda la levée de la mise au ban de Sarfaty, ramenant ainsi la paix au sein de la communauté. On doit encore à Nieto d'autres ouvrages comme *Matteh Dan* (1714), une défense de la Loi orale, et un traité d'antisabbataïsme *Esh Dat* (1715). Il semble également avoir participé à un ouvrage anonyme contre l'Inquisition intitulé *Noticias reconditas.*

Si David Nieto est la seule figure vraiment marquante du XVIIIe siècle, on peut citer aussi Isaac de Sequeira Samuda qui devint le premier membre juif de la Royal Society en 1723, plus pour des raisons sociales que pour ses travaux de médecine. Le médecin Jacob de Castro Sarmento, que nous avons déjà rencontré, rejoignit également cette société savante en 1729. A la fin du XVIIIe siècle, Emanuel Mendes da Costa, naturaliste distingué, fut élu secrétaire de la Royal Society. Malheureusement, il fut exclu de cette institution pour escroquerie. Dans le domaine de la littérature religieuse, il ne faut pas oublier les noms d'Ephraïm Luzzatto et Daniel Israël Lopez Laguna qui publièrent en 1720 une traduction espagnole en vers des Psaumes.

La succession de Nieto fut difficile à assumer. Après son fils Isaac (1751-1756) et Moses Cohen de Azevedo qui mourut en 1784, le poste de rabbin de la communauté séfarade de Londres resta vacant pendant vingt ans. En 1804, ce fut Raphaël Meldola qui prit la tête de la communauté jusqu'à sa mort en 1828. Il eut la difficile tâche de s'opposer au courant réformiste qui détacha de la communauté de Bevis Marks des familles éminentes comme les Lousada, les

Henriques, les Moccata et bien d'autres. L'œuvre de Meldola sur les lois matrimoniales est toujours réimprimée et témoigne de son orthodoxie. Il s'occupa également de l'éducation religieuse, mais il faut attendre 1852 pour que la communauté se dote d'une école rabbinique, le Jews College.

D.A. de Sola, le gendre de Meldola, s'attacha à promouvoir des méthodes éducatives en anglais, langue officielle de la communauté depuis 1810. On lui doit également l'édition en 1836 d'un livre de prières avec une traduction anglaise qui demeura en usage pendant tout le XIXe siècle. L'œuvre de Sola fut poursuivie grâce à la fondation en 1845 de Sussex Hall, un centre juif pour l'étude de la littérature et des sciences.

En 1841, une grave sécession eut lieu au sein de la communauté séfarade. Les réformateurs réfutèrent le premier article du règlement communautaire interdisant l'établissement d'une synagogue ailleurs qu'à Bevis Marks, car le nombre des séfarades avait augmenté et s'était installé dans les quartiers chics et élégants du West End; ils fondèrent une congrégation réformée. Les orthodoxes, eux-mêmes, durent admettre que l'implantation de Bevis Marks ne correspondait plus aux nécessités religieuses et créèrent deux synagogues temporaires à Wigmore Street et à Bryanston Street, qui firent place à une nouvelle synagogue inaugurée en 1896 dans Lauderdale Road, Maida Vale.

Les séfarades dans la vie anglaise

Les séfarades marquèrent la vie anglaise dans les domaines les plus divers. Ainsi on doit à Daniel Mendoza (1763-1836) et à Aby Belasco (1769-1824) d'avoir donné des règles au « noble art » de la boxe et transformé le pugilat en un sport honorable comme la *self-defense*.

Dans un autre registre, signalons le goût marqué des séfarades pour les arts, en particulier la peinture et la musique; rappelons que le jeune Mozart, lors de son séjour à Londres entre 1764 et 1766, se produisit chez Joseph d'Almeida.

Depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à nos jours, de nombreux membres de la communauté séfarade se distinguèrent comme bibliophiles et collectionneurs de manuscrits; leurs dons généreux au British Museum et à des institutions permettent encore l'accès

à d'inestimables trésors du judaïsme. Citons tout particulièrement Salomon da Costa Atias (1690-1769) et Abraham Ximenes au XVIIIe siècle; au XIXe siècle, Sir Moses Montefiore, F. de Moccatta et au XXe siècle David Solomon Sassoon.

Si, comme on l'a dit, les universités d'Angleterre restèrent fermées aux Juifs jusqu'en 1837, cela n'empêcha pas de nombreux séfarades de s'illustrer dans les domaines de la technologie, de l'architecture et de l'économie. Joseph Samuda (1811-1844) construisit un des premiers bateaux en acier tandis que son frère Jacob (1813-1885) s'illustrait dans la construction ferroviaire et David Moccatta (1806-1882) dans celle des gares. Citons aussi l'un des plus grands économistes modernes, David Ricardo (1772-1823), qui se convertit plus tard à l'unitarisme.

On serait tenté d'inclure, dans la liste des séfarades illustres, Benjamin Disraëli, si son père n'avait rompu avec la communauté et s'il n'avait été baptisé à l'âge de treize ans. Toutefois il faut reconnaître à ce grand politique son soutien au mouvement sioniste en Angleterre dans l'aide apportée au *haham* Gaster dont les activités communautaires seront évoquées au chapitre suivant.

A travers ce parcours de plus de trois siècles d'histoire séfarade en Angleterre, on peut donc conclure que ceux-ci ont mené une vie heureuse depuis leur réadmission jusqu'au XIXe siècle et qu'ils ont honoré l'Angleterre par leurs multiples activités.

La communauté séfarade d'Angleterre du milieu du XIXe siècle à nos jours

Abraham Levy
Rabbin de la synagogue
hispano-portugaise
de Londres

Les séfarades à la recherche de guides spirituels

Le chef spirituel de la communauté (*haham*) Raphaël Meldola mourut en 1828 et on ne lui trouva pas de successeur avant 1866, date à laquelle Benjamin Artom fut désigné. Pendant l'intervalle David, le fils de Raphaël Meldola, et d'autres coreligionnaires assumèrent les fonctions de *haham*.

L'affectation d'Artom avait soulevé de grands espoirs, il arrivait d'Italie, orné de toutes les grâces : il était jeune, intelligent, savant, mélomane, charismatique et beau. Apprendre l'anglais fut pour lui l'affaire de quelques mois et bientôt il fascina non seulement sa communauté mais aussi d'autres coreligionnaires par ses sermons érudits. Hélas, il mourut subitement en 1879, à l'âge de quarante-quatre ans. Comme si souvent au cours de son histoire, la communauté se trouva à nouveau privée d'un guide spirituel énergique.

Huit années s'écoulèrent avant la nomination d'un nouveau guide spirituel. On choisit un rabbin ashkénaze chassé de sa Roumanie natale à cause de ses opinions politiques audacieuses. Moses Gaster fut précédé en Angleterre par sa renommée. C'était un brillant érudit au vaste savoir; dès son arrivée, on lui proposa une maîtrise de conférences à l'université d'Oxford. Toutefois, il surprit et choqua même le conseil de la communauté (*mahamad*) et les anciens par ses conceptions personnelles sur la nature et la fonction d'un rabbin.

Lorsque Gaster arriva en 1887, la communauté venait de décider la fermeture de son école de garçons Ets Haïm, dont l'existence remontait au XVIIe siècle, et il se trouva également confronté à la sécession réformiste dont il a été question dans l'article précédent. Gaster s'attela essentiellement à l'éducation en organisant à Maida Vale des classes à mi-temps pour les enfants dont l'école venait

d'être fermée. Il fut également à l'origine de la fusion du Midrash Ets Haïm avec le Judith Lady Montefiore College. Ets Haïm avait été autrefois une véritable *yeshiva*, mais à l'époque de la venue de Gaster, du fait des restrictions budgétaires, selon un schéma fréquent dans la communauté, ce n'était plus qu'un cours organisé deux heures par semaine pour les chantres qui recevaient là des rudiments d'enseignement de la Torah, ce qui leur permettait d'accroître leur rémunération. Le Montefiore College était un établissement différent; Sir Moses Montefiore l'avait conçu pour héberger de vieux érudits qui étudiaient la Torah. Situé à Ramsgate, résidence de Sir Moses, ce collège assurait également le *minian* pour sa synagogue privée. Gaster décida donc de fondre ces deux institutions en un séminaire rabbinique séfarade, le premier à être créé en Angleterre. L'idée, audacieuse et originale, rassembla dans un premier temps tous les suffrages, puisque même la communauté ashkénaze ne formait pas ses rabbins en Angleterre. Toutefois, des intrigues et des rumeurs concernant certains élèves firent bientôt échouer le projet. Gaster, déçu, continua à se heurter au conseil de la communauté dont les décisions empiétaient sans cesse sur son domaine et se retira en 1919. Ce fut le début d'une nouvelle vacance, longue de trente ans, qui prit fin en 1949 avec la nomination de Solomon Gaon.

En consultant les minutes des réunions du conseil au tournant du siècle, on découvre un réel souci de la gestion financière, mais un faible intérêt pour la vie spirituelle. Toutefois, dans d'autres secteurs, l'activité de la communauté fut très positive : elle s'occupait bien de ses pauvres et aidait ses jeunes membres à mener une existence honnête et respectable, conforme aux critères de l'époque victorienne. Elle soutenait des centres d'apprentissage technique pour les garçons et les filles et, fidèle à la tradition séfarade, elle offrait des dots aux jeunes filles pauvres pour les aider à se marier. La communauté distribuait également aux indigents du charbon, des couvertures, du pain azyme et du vin pour la Pâque. L'ensemble de ces activités caritatives faisait l'admiration du monde entier; de plus, la gloire de Sir Moses Montefiore rejaillissait sur la communauté et rehaussait encore sa réputation. On la sollicita toujours après la mort de Sir Moses, croyant qu'elle disposait de fonds illimités, et ce fut son honneur de ne pas se dérober chaque fois que cela fut possible.

Une nouvelle immigration séfarade

A partir de la seconde moitié du XIXe siècle, les rapports avec la Péninsule ibérique se relâchèrent et l'acception même du terme séfarade se modifia, désignant non seulement des Juifs d'origine hispano-portugaise mais encore ceux du Moyen-Orient, voire d'Extrême-Orient.

A partir de 1858 commencèrent à arriver en Angleterre, à la suite de la riche et célèbre famille Sassoon originaire de Bombay, des Juifs de Bagdad, venus directement d'Irak ou *via* l'Inde. Ils s'assimilèrent rapidement à la société anglaise, devinrent de fermes soutiens de la monarchie et s'intéressèrent à la vie de la synagogue, participant personnellement à la direction de la communauté hispano-portugaise et de la synagogue de Lauderdale Road qu'ils fréquentaient régulièrement. Les Juifs de Bagdad ont continué à arriver à Londres et à Manchester jusque dans les années 1980. Ils ont préservé leur identité plus longtemps que les autres groupes séfarades, tout en s'intégrant à la communauté anglo-juive. Un journal intitulé *The Scribe* a réussi à éveiller en eux la fierté de leurs vieilles traditions babyloniennes. La prospérité de leurs affaires leur permet d'aider Israël et diverses œuvres juives. Le plus important de ces donateurs irakiens a permis la fondation, à l'ouest de Londres, d'une école préparatoire juive dont l'enseignement est dispensé selon la pure tradition séfarade sous la direction du rabbin en titre de la congrégation hispano-portugaise. Inaugurée en 1984, elle instruit maintenant de très nombreux élèves nés en Angleterre et transmet le meilleur des traditions juives et laïques. Séduits par l'éducation donnée à leurs enfants et par les engagements qu'elle leur a inspirés, certains parents, séfarades comme ashkénazes, se sont joints à la congrégation hispano-portugaise.

La désintégration de l'Empire britannique après la Seconde Guerre mondiale entraîna l'arrivée de réfugiés en provenance d'Inde, de Birmanie, et d'Aden. La plupart des Juifs indiens arrivèrent en Angleterre après l'indépendance de l'Inde en 1948. Leur communauté compte deux mille ou trois mille membres et ils possèdent quelques petites synagogues au nord et au nord-ouest de Londres.

Les Juifs de Mashad, en Iran, sont venus en Angleterre il y a

environ un siècle et ont également formé un petit groupe étroitement uni. Ils fondèrent en 1965 une nouvelle synagogue perse qui venait un peu tard car, déjà à cette époque, beaucoup d'entre eux avaient déménagé vers le nord-ouest de Londres où ils rejoignirent des communautés ashkénazes qui les aidèrent de leur mieux à préserver leurs coutumes et leur liturgie spécifiques. En Angleterre, les Juifs séfarades les plus engagés religieusement sont ceux venus de Bagdad, de l'Inde et de Mashad.

Dans les années 1920, on vit arriver quelques réfugiés de Boukhara, au Turkestan, qui faisait désormais partie de l'Union soviétique.

D'autres séfarades aux origines plus proches de la Péninsule ibérique vinrent également s'établir en Angleterre dans la seconde partie du XIXe siècle. En 1874, des Juifs originaires de Corfou, d'Alep, d'Istanbul, du Caire et du Maroc étaient venus à Manchester, inaugurant à Cheetham Hill leur première synagogue, Sha'aré Tefillah, qui reconnut l'autorité du rabbin de Londres. Une deuxième synagogue séfarade fut inaugurée au sud de la ville en 1904, la congrégation Withington de Juifs espagnols et portugais; elle fut bientôt suivie d'une troisième, Sha'aré Sedek, qui regroupait de nombreuses familles originaires d'Irak.

Dans les années 1920, de nombreux immigrants provenant de Salonique, d'Istanbul et de Smyrne s'établirent à Londres. Les premiers étaient venus pour présenter leurs tapis d'Orient à l'Exposition franco-anglaise de 1908, d'autres les suivirent après l'incendie de Salonique de 1917 et les troubles politiques dus à la chute de l'Empire ottoman. En 1920, ils avaient inauguré leur propre synagogue à Holland Park, devant une nombreuse assistance formée des membres de la vieille communauté hispano-portugaise dont ils reconnurent l'autorité religieuse. Tout en adoptant beaucoup des pratiques rituelles de cette ancienne congrégation, ils conservèrent une partie de leur liturgie en ladino.

Entre 1924 et 1926, la communauté hispano-portugaise s'émut de la découverte dans le nord du Portugal de l'existence de nombreux Crypto-Juifs qui avaient réussi à maintenir un certain nombre de traditions juives malgré l'Inquisition. L'ensemble des communautés séfarades dans le monde créa un comité international, le Portuguese Marrano Committee, pour permettre à ces Crypto-Juifs de revenir à la foi ancestrale grâce aux efforts d'un converti, le capitaine A.C. de Barros Basto. Mais les crises qui précédèrent

la Seconde Guerre mondiale ne permirent pas de faire aboutir le projet.

Après la guerre, lorsque la communauté séfarade anglaise se rendit compte qu'elle était la seule communauté séfarade européenne à n'avoir pas été affectée par la barbarie nazie, elle se sentit investie d'une responsabilité. Sous la direction de quelques dirigeants de la synagogue hispano-portugaise, la World Sephardi Foundation, modeste à ses origines, en 1936, prit un nouvel essor avec Ovadia Camhy comme secrétaire. On assista à un renouveau pédagogique qui ne concernait pas exclusivement les enfants de la congrégation. En 1951, le *haham* Gaon joua un rôle déterminant en associant la communauté hispano-portugaise, le Judith Lady Montefiore College et le département Torah de l'Agence juive. Le Collège, qui, comme on l'a vu, s'était contenté d'offrir un foyer aux rabbins et aux ministres ashkénazes à la retraite, ouvrit à nouveau ses portes et devint un centre de formation de maîtres, spécialement destiné aux garçons venus d'Afrique du Nord qui, une fois diplômés, pourraient dispenser enseignement et ministère dans les différentes parties du monde séfarade. Pendant trente ans, le Collège fit un important travail de formation de jeunes et, aujourd'hui encore, des écoles et des synagogues séfarades dans le monde entier bénéficient de guides religieux formés au Montefiore College. Cet établissement dut fermer ses portes en 1980, lorsque la population juive d'Afrique du Nord diminua. Comme autrefois, la communauté est obligée de chercher ses rabbins, ses enseignants et ses chantres à l'étranger.

En 1956, à la suite de la crise de Suez, des Juifs égyptiens gagnèrent Londres en grand nombre. Beaucoup d'entre eux rejoignirent la communauté hispano-portugaise et, en 1964, la synagogue séfarade de Wembley fut fondée en grande partie à leur intention.

Les séfarades dans la vie anglaise

A l'époque contemporaine, les Juifs séfarades s'illustrèrent brillamment dans le monde politique avec les figures de Sir Philip Sassoon (1888-1939), secrétaire d'État au ministère de l'Air, et Leslie Hore-Belisha (1898-1957), ministre de la Guerre entre 1937 et 1940, qui fut anobli et joua un rôle important dans la préparation de la guerre contre Hitler.

Le monde des arts, des lettres et du droit ne fut pas étranger aux séfarades anglais et l'on peut citer par exemple les noms de Grace Aguilar (1816-1847), auteur de romans inspirés de thèmes juifs, Philip Guedella (1899-1944), historien et biographe, et Sir Alan Mocatta (mort en 1990), juge à la cour suprême.

On peut ajouter à cette liste les noms de personnalités d'origine séfarade comme S. L. Bensusan (1872-1847), auteur de romans inspirés de thèmes juifs; sir Arthur Wing Pinero (1855-1934), auteur dramatique bien connu; Robert D.Q. Henriques (1905-1967), qui s'illustra dans les armes et les lettres et développa des liens avec Israël; Gerald Finzi (1901-1956) qui fut compositeur et professeur à la Royal Academy of Music.

Aujourd'hui, environ quinze mille à vingt mille séfarades vivent en Angleterre. La survie de leur spécificité dépend des efforts que leurs dirigeants déploieront pour donner à leurs enfants l'éducation qui seule peut préserver l'héritage séfarade.

BIBLIOGRAPHIE

Le crypto-judaïsme en Angleterre, 1540-1656

J. C. BOYAJIAN, *Portuguese Bankers at the Court of Spain (1626-1650)*, New Brunswick, New Jersey, 1983.

J. A. GORIS, *Étude sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain, 1925.

C. HINTON, « St. Bartholomew's Hospital, London, and its Jewish Connections », *Jewish Historical Studies – Transactions of the Jewish Historical Society of England*, Londres, 1988, XXX, p. 21-50.

R. PRIOR, « A Second Jewish Community in Tudor London », *Jewish Historical Studies*, Londres, 1990, XXI, p. 137-152.

C. ROTH, *History of the Jews in England*, Clarendon Press, Oxford, 1964 ; « The Case of Thomas Fernandes Before the Lisbon Inquisition », *Miscellanies of the Jewish Historical Society of England*, Londres, 1935, II, p. 32-35 ; « The Middle Period of Anglo-Jewish History Reconsidered (1290-1655) », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XIX, Londres, 1960, p. 1-12.

E. SAMUEL, « Portuguese Jews in Jacobean London », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XVIII, Londres, 1958, p. 171-230 ; « Passover in Shakespeares's London », *Misc. Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XI, Londres, 1979, p. 117-118 ; « Manuel Levy Duarte (1631-1714) : an Amsterdam Merchant Jeweller and his Trade with London », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XXVII, Londres, 1982, p. 11-31.

L. WOLF, « The First English Jew – Notes on Antonio Fernandes Carvajal », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, II, Londres, 1895, p. 14-46 ; « Jews in Elizabethan England », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XI, Londres, 1929, p. 1-29 ; « The Jews in Tudor England », *Essays in Jewish History*, Londres, 1934.

Les Juifs d'Angleterre : entre la réadmission et l'émancipation

Sources primaires

J. CARTENWRIGHT et E. CARTWRIGHT, *The Petition of the Jewes*, Londres, 1649.

N. CROUCH, « The Proceedings of the Jews in England », dans *Two Journeys to Jerusalem*, Londres, 1719. Ce livre a été publié à diverses reprises sous différents titres dont *Memorable Remarks* et *Judæorum Memorabilia*. Avec le livre de Jessey, il est le seul à fournir un compte rendu digne de foi de la conférence de Whitehall.

J. DURY, *A Case of Conscience. Whether it be lawful to admit Jews into a Christian Common-Wealth?*, Londres, 1656.

H. JESSEY, *A Narrative of the Late Proceeds at White-Hall Concerning the Jews*, Londres, 1656.

El libro de los Acuerdos : Being the Records and Accompts of the Spanish and Portuguese Synagogue of London from 1663 to 1681, trans. par L.D. Barnett, Oxford, 1931.

MENASSEH BEN ISRAËL, *Esperanza de Israel*, Amsterdam, 1650. Il existe des traductions anglaise (Londres, 1987) et française (Paris, 1979) de cet ouvrage ; *To His Highnesse The Lord Protector... The Humble Adresses of Menasseh ben Israel* (s. d. = 1655).

E. NICHOLAS (Pseud.), *An Apology for the Honorable Nation of the Jews*, s.l., 1648.

J. TRASKE, *A Treatise of Libertie from Judaisme*, Londres, 1620.

Sources secondaires

L.D. BARNETT, *Bevis Marks Records I : The Early History of the Congregation from the beginning untill 1800*, Oxford, 1940.

R.D. BARNETT, « Anglo-Jewry in the Eighteenth Century », in *Three Centuries of Anglo-Jewish History*, édité par V.D. Lipman, Cambridge, 1960 ; « The *Sephardim* of England », in *The Western Sephardim. The Sephardi Heritage* édité par R.D. Barnett et W. Schwab, vol. 2, Grendon, 1989.

J.E. BLUNT, *A History of the Establishment and Residence of the Jews in England*, Londres, 1830.

H.S.Q. HENRIQUES, *The Jews and the English Law*, Londres, 1908.

A.M. HYAMSON, *The Sephardim of England*, Londres, 1951.

J.A. GIUSEPPI, « The Sephardi Jews and the Early Years of the Bank of England », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XIX, 1960.

D.S. KATZ, « English Redemption and Jewish Readmission in 1656 », *Journal of Jewish Studies*, XXXIV, 1983 ; « The Hutchinsonians and Hebraic Fundamentalism in Eighteenth Century England », in *Sceptics, Millenarians and Jews*, édité par D.S. Katz et J.I. Israel, Leyde, 1990 ; « The Jews of England and 1688 », in *From Persecution to Toleration : Religious Minorities in Britain Before and After 1688-9*, édité par O.P. Grell *et alii.*, Oxford ; *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, 1982 ; *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford University Press, Oxford, à paraître.

Dr. L. LOEWE, *Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore*, 2 vol., Londres 1984.

J. PICCIOTTO, *Sketches of Anglo-Jewish History*, Londres, 1875.

C. ROTH, *A History of the Jews in England*, Oxford, 1964 ; *Magna Bibliotheca Anglo-Judaica*, 1937 ; *A Life of Menasseh ben Israel...*, Philadelphie, 1943 ; *A History of the Great Synagogues, London 1690-1940*, Londres, 1950.

M.C.N. SALBSTEIN, *The Emancipation of the Jews in Britain*, Londres, 1982.

I. SOLOMONS, « David Nieto and some of his Contemporaries », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XII, 1931.

L. WOLF, *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, Londres, 1901.

G. YOGEV, *Diamonds and Coral : Anglo-Dutch Jews and Eighteenth-Century Trade*, Leicester, 1978.

La communauté séfarade d'Angleterre du milieu du XIXᵉ siècle à nos jours

D.A. J. CARDOZA et P. GOODMAN, *Think and Thank*, Londres, 1933.

A.M. HYAMSON, *The* Sephardim *of London*, Londres, 1951.

A. LEVY, *The* Sephardim, *a Problem of Survival*, Londres, 1972 ; *The Synagogue at Lauderdale Road* (pamphlet), Londres, 1971.

Minutes du *mahamad* de la congrégation des Juifs hispano-portugais de Londres.

République des Provinces-Unies
Pays-Bas

Les nouveaux chrétiens portugais à Anvers aux XVIe et XVIIe siècles

Renata G. Fuks-Mansfeld
Professeur au Juda Palache Institut
d'Amsterdam

Si le roi Manuel Ier de Portugal avait contraint ses Juifs au baptême en 1497, il avait laissé les nouveaux chrétiens évoluer dans un système assez souple. Jusqu'en 1528, on ne contrôlait pas la sincérité de leur nouvelle foi et ils étaient exemptés de toute enquête sur le plan religieux. Ainsi, tous les nouveaux chrétiens pouvaient facilement arborer le masque du catholicisme et pratiquer leur foi ancestrale en cachette. Pendant le règne de Manuel Ier, ils s'étaient solidement établis dans l'administration des biens royaux et ecclésiastiques et avaient une large part du commerce florissant avec les colonies aux Indes et en Amérique du Sud.

Les choses changèrent à l'avènement du nouveau roi, Jean III. Il souhaitait une politique religieuse plus ferme et, en 1536, il installa officiellement l'Inquisition dans son royaume. Une très longue période de persécutions et d'incertitudes commençait pour les nouveaux chrétiens portugais, mais il leur était beaucoup plus facile de quitter le pays qu'en 1497; c'est pourquoi on les retrouve en grand nombre à Anvers.

Depuis 1511, la cité était devenue un centre commercial très important pour les marchands portugais. Les décrets pris par le gouvernement de la ville, le 20 novembre de cette année, accordaient aux membres de la Nation portugaise des privilèges importants comme l'exemption de la plupart des taxes municipales, la reconnaissance des pouvoirs juridiques de leurs consuls et un traitement de faveur de la part du magistrat. L'importance croissante de la ville, avec sa situation favorable à l'embouchure de l'Escaut, attirait aussi beaucoup d'autres marchands européens qui étaient également organisés en Nations. Les privilèges de la Nation portugaise d'Anvers furent renouvelés pendant tout le XVIe siècle.

Pendant la plus grande partie de celui-ci, une lutte tenace opposa aux Pays-Bas le gouvernement central de Bruxelles et les gouver-

nements locaux des villes et des territoires jaloux de leurs privilèges et de leurs libertés. En 1506, Charles Quint avait hérité de son père, Philippe le Beau, une mosaïque de provinces et de royaumes : la Bourgogne, les Pays-Bas, les royaumes d'Espagne, de Naples et les deux Siciles; il fut élu empereur d'Allemagne en 1519. L'Espagne était unifiée sur le plan religieux et relativement centralisée. Charles Quint voulut imposer un pouvoir central dans ses diverses possessions, en dépit de leur attachement à des privilèges faits de coutumes et de droits locaux. Il ne tolérait pas non plus la pluralité religieuse et lutta sans cesse, mais en vain, contre le développement du protestantisme. La bénédiction officielle de l'Église catholique le servait d'ailleurs grandement dans son entreprise. La politique de Charles Quint était divisée entre le désir sincère d'extirper le crypto-judaïsme et les intérêts économiques du pays. Il promulguait sans cesse des édits interdisant la présence des Crypto-Juifs dont il réduisait ou annulait lui-même la portée pratique.

Le maintien de l'unité de la foi, à l'aide d'une juridiction nouvelle issue du gouvernement central de Bruxelles, s'opposa violemment aux intérêts des villes marchandes et aux privilèges de la noblesse dont l'influence était prépondérante dans les régions rurales. En ce qui concerne les Nations de marchands, seule la surveillance religieuse permettait au pouvoir central de les contrôler.

La gouvernante des Pays-Bas, la reine Marie de Hongrie, sœur de Charles Quint, s'efforçait d'imposer la politique centralisatrice décidée par son frère et persécutait les sectateurs des différents courants du protestantisme. Elle espérait, en contrôlant les marchands de la Nation portugaise, mieux asseoir son autorité à Anvers. Or la plupart des Portugais d'Anvers étaient des nouveaux chrétiens judaïsants, vivant apparemment comme de bons catholiques. Ils contribuaient au maintien de certaines églises, participaient aux bonnes œuvres paroissiales et faisaient la charité aux pauvres de la ville; toutefois, en sous-main, ils finançaient l'édition et la diffusion des ouvrages de Luther, car ils avaient perçu combien le protestantisme pourrait affaiblir le catholicisme qui les avait persécutés.

A partir de 1526, la pression s'était accentuée sur les nouveaux chrétiens au Portugal et nombre d'entre eux, quittant le pays, gagnaient Anvers. Certains y demeuraient alors que d'autres poursuivaient leur voyage, car la ville était devenue une plaque tournante où l'on dirigeait les Crypto-Juifs vers Salonique, la Turquie ou

l'Italie. Les Crypto-Juifs d'Anvers furent en quelque sorte des « agents d'immigration » pour leurs coreligionnaires.

L'affaire Mendes

En dépit des pressions du nonce Aléandre, le roi se gardait d'inquiéter les Portugais d'Anvers afin de ne pas nuire à la prospérité de la ville, indispensable à sa trésorerie. A cette époque certains nouveaux chrétiens portugais, Crypto-Juifs notoires, étaient bien connus : Gabriel de Negro, Emmanuel Serano, Loys Perez et surtout Diego Mendes. A la suite d'une dénonciation, l'attention du pouvoir se porta sur Diogo Mendes, commerçant dont l'influence considérable était due en grande partie aux prêts qu'il avait consentis au roi de Portugal. On reprochait à Mendes d'être le correspondant des Juifs de Salonique, d'avoir des relations avec la Turquie et surtout d'avoir monopolisé le commerce des épices. A ces accusations, on ajoutait celle de judaïsme. En 1531, la reine-gouvernante le fit arrêter ainsi que plusieurs autres riches marchands. L'arrestation de Mendes avait des conséquences financières insoupçonnées. Elle mettait en péril les intérêts de puissants marchands anversois; elle pouvait entraîner des faillites et risquait, par le jeu des intermédiaires en cause, de compromettre les revenus mêmes de l'empereur. Le roi de Portugal, qui était aussi impliqué dans le trafic des épices organisé par Mendes, demanda à son facteur, Ruy Fernández, de défendre ce dernier. Cette intervention avait mis Charles Quint dans une situation embarrassante et lors du procès on abandonna pratiquement toutes les accusations; Mendes fut libéré après le versement d'une amende ainsi que les autres marchands. L'attitude des négociants anversois fut sans équivoque : ils défendirent Mendes car ils voyaient surtout dans cette affaire une atteinte aux privilèges et aux libertés qui garantissaient leur prospérité.

On s'attaqua alors à Antonio Fernández, l'agent de Mendes pour les affaires internationales, qui fut arrêté en 1532. Toutes les Nations marchandes et le magistrat de la ville protestèrent devant l'arbitraire de la reine. Même les classes pauvres, qui avaient compris le danger que représentait la persécution des plus riches négociants d'Anvers pour le commerce de la ville, se joignirent au magistrat contre le pouvoir central. En 1536, Fernández fut élargi et « la

reine comme l'empereur durent se rendre à la nécessité de conserver la liberté d'Anvers ».

Mais la lutte contre les Portugais d'Anvers n'avait pas pris fin. Bruxelles proclama des ordonnances en 1538, en 1540 et en 1541 pour réduire le nombre des immigrants portugais aux Pays-Bas. Tous ceux qui arrivaient par bateau devaient être contrôlés par un fonctionnaire ecclésiastique avant d'obtenir l'autorisation de débarquer. Les gouverneurs des ports zélandais, flamands et brabançons où les navires portugais jetaient l'ancre s'opposaient par tous les moyens à cette pratique et le pouvoir central ne réussit que rarement à saisir et à condamner des judaïsants. En 1540, on vit arriver dans le port de Middelburg, en Zélande, en route pour Anvers, une centaine de Crypto-Juifs de condition modeste, pour beaucoup des victimes du baptême forcé de 1497. Ils furent arrêtés et interrogés par un prêtre franciscain d'origine néerlandaise qui connaissait le portugais. Ils voulaient tous montrer leur catholicisme, mais Luis et Marco Fernández de Lisbonne, deux esprits forts qui avaient respectivement soixante et quatre-vingts ans, furent appréhendés. Les deux vieillards ne connaissaient pas les rudiments des prières catholiques et nièrent, même sous la torture, la divinité du Christ. Ils furent condamnés à être brûlés vifs et l'exécution publique eut lieu à Middelburg en 1541, en dépit des protestations des bourgmestres et des échevins de la ville qui avançaient leurs anciens droits et privilèges. Quant aux autres, ils furent relâchés en raison du peu de profit que l'on eût pu tirer de la confiscation de leurs maigres biens.

Un dernier procès célèbre fut celui d'Emmanuel Serano en 1540. Il avait été dénoncé pour pratiques judaïsantes. L'accusation était précise et déclinait les usages qu'il avait observés, mais ils étaient relatés par des servantes dont la bonne foi fut réfutée par le prévenu. Le juge et les échevins d'Anvers, peu disposés à la persécution, le relâchèrent rapidement.

Diogo Mendes fut encore à l'origine d'un affrontement célèbre entre Anvers et le gouvernement central de Bruxelles qui attira l'attention sur les nouveaux chrétiens de la ville. Libéré de prison, il vivait agréablement avec son épouse, Brianda. Le cercle familial s'était agrandi car, après la mort de son frère Francisco à Lisbonne, sa belle-sœur Beatriz de Luna l'avait rejoint avec sa petite fille. La maison des Mendes était maintenant entièrement installée à Anvers et Diego en gérait seul les affaires. Il mourut en 1543, laissant pour

seules héritières de son immense fortune sa femme, sa belle-sœur et la fille unique de cette dernière. Un cousin, Juan Miquez, jeune homme habile, bien en cour auprès de la reine-gouvernante, vint s'occuper des affaires de la famille. La reine-gouvernante s'intéressa vivement au sort des deux veuves, et surtout à celui de Reina, la fille de Beatriz, à peine âgée de dix ans. En dépit de son jeune âge, Marie de Hongrie avait envisagé de lui faire épouser un gentilhomme espagnol impécunieux, Francisco d'Aragon, bâtard de la famille royale. Beatriz sut repousser avec intelligence les avances de la reine-gouvernante sans provoquer son courroux. Grâce à d'habiles manœuvres, les deux femmes réussirent à quitter Anvers avec la jeune héritière, sous le prétexte d'aller prendre les eaux à Aix-la-Chapelle. Elles ne reparurent jamais à Anvers. Juan Miquez, lui aussi, avait quitté la ville arguant un voyage d'affaires. Les biens de la famille Mendes avaient été liquidés en secret. Après un séjour en Italie, la famille Mendes arriva en 1552 à Constantinople où elle se convertit au judaïsme. Juan Miquez prit le nom de Joseph Nasi, épousa la jeune Reina, héritière de la fortune des Mendes, et fit une brillante carrière diplomatique au service de la Sublime Porte.

La fuite des Mendes fit sensation à Anvers et à Bruxelles, et Charles Quint comme Francisco d'Aragon durent cesser de rêver aux millions d'écus des Mendes. Cette affaire augmenta encore la haine de Charles Quint et de tout son entourage contre les nouveaux chrétiens. L'édit d'expulsion de 1550 promulgué contre les nouveaux chrétiens judaïsants qui s'étaient établis aux Pays-Bas depuis 1543 est sans doute une réaction à l'affaire Mendes mais, comme tous les autres édits concernant les nouveaux chrétiens portugais, ce dernier ne fut jamais appliqué, pour des raisons économiques. La Nation portugaise d'Anvers ne cessa de croître jusqu'au commencement des troubles religieux et politiques de 1556 qui bouleversèrent tous les Pays-Bas et déterminèrent la fuite de nombreux marchands étrangers.

Le tournant du XVIIe siècle

Après avoir été ravagée par la fureur des iconoclastes, la ville d'Anvers passa aux mains des calvinistes jusqu'en 1585, date à laquelle elle fut reconquise par les Espagnols. Ceux-ci avaient repris le contrôle des Pays-Bas du Sud qui allaient demeurer sous

la domination espagnole et plus tard autrichienne jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Pendant toute cette époque les privilèges des Nations étrangères demeurèrent en vigueur.

Pendant la domination espagnole, les marchands portugais d'Anvers constituèrent un groupe assez important. A partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, les nouveaux chrétiens portugais s'intégrèrent dans la haute bourgeoisie anversoise et s'assimilèrent complètement au XVIIIe siècle.

Les données démographiques connues ne permettent pas d'évaluer avec exactitude le nombre des membres de la Nation portugaise à Anvers. Quelques listes d'exemption de taxes établies annuellement par les consuls ont été conservées :

1572 94 familles et 640 domestiques (soit environ 1 000 personnes)
1604 26 hommes
1611 75 hommes
1619 46 hommes
1666 38 hommes et 26 veuves

Ces chiffres, même incomplets, reflètent l'impact des événements politiques sur la présence des nouveaux chrétiens portugais à Anvers. Après la reconquête d'Anvers par les Espagnols, qui détermina un exode massif de la population protestante vers les Pays-Bas du Nord, le nombre des Portugais diminua pour se stabiliser pendant la seconde moitié du XVIIe siècle.

La baisse du nombre des marchands portugais à Anvers avait aussi des raisons économiques. Le blocus du port d'Anvers organisé par les forces maritimes de la jeune république des Provinces-Unies permit à Amsterdam d'éclipser rapidement le vieux centre commercial. Le développement rapide d'Amsterdam attira un grand nombre des Portugais d'Anvers. S'il n'est pas possible d'avancer un chiffre, un registre de mariages de l'Hôtel de ville d'Amsterdam de la fin du XVIe siècle permet de se faire une idée du flux migratoire. Recensant les unions de personnes d'origine ibérique, ce volume répertorie 78 mariages entre 1596 et 1620; seules dix personnes affirment venir d'Anvers; les autres sont venues directement du Portugal.

Combien de nouveaux chrétiens d'Anvers au XVIe et au XVIIe siècle étaient des Crypto-Juifs? Si l'on peut affirmer sans grand risque d'erreur que la plupart d'entre eux étaient des Juifs portugais ou espagnols baptisés de force ou leurs descendants directs, rien ne permet de connaître la religion qu'ils pratiquaient sincèrement. Les

témoignages contemporains, qu'ils proviennent de sources gouvernementales ou ecclésiastiques, sont unanimes pour dénoncer la duplicité de ce groupe social mais n'avancent jamais les preuves étayant leurs soupçons. On sait qu'il y avait des synagogues secrètes, mais elles furent si bien cachées que nul ne put jamais les découvrir.

On possède quelques indices sur l'existence d'une communauté crypto-juive organisée dans cette ville. Entre 1584 et 1602, avant la constitution d'une communauté juive à Amsterdam, des livres de prières furent imprimés à Dordrecht, ville importante des Pays-Bas du Nord, et l'on connaît les relations entre les marchands d'origine ibérique d'Anvers et ceux d'Amsterdam tout au long du XVII[e] siècle, relations que les dirigeants de la communauté séfarade d'Amsterdam réprouvaient et punissaient. En effet, le catholicisme régnait à Anvers, et les Pays-Bas du Sud étaient considérés comme « terre d'idolâtrie »; d'ailleurs, les membres de la communauté d'Amsterdam qui s'y rendaient étaient frappés d'amende et exclus des honneurs publics pendant trois ans.

Rien ne permet de résoudre au XVII[e] siècle l'ambiguïté de l'identité religieuse de la Nation portugaise d'Anvers. On sait que les fondateurs de la première communauté séfarade d'Amsterdam vinrent directement du Portugal, mais il y eut aussi des hommes de négoce qui, transférant leur domicile d'Anvers à Amsterdam, en profitèrent pour changer de religion. Pendant la grande crise financière qui agita l'Espagne en 1643, après la chute du comte-duc d'Olivares, le favori et ministre du roi Philippe IV d'Espagne, l'Inquisition espagnole recommença à persécuter les nouveaux chrétiens qui avaient été protégés par Olivares. Un flot de fugitifs quitta l'Espagne pour gagner Amsterdam, Hambourg et l'Italie du Nord, et Anvers ressentit également les répercussions de la crise.

En 1646, deux importants hommes d'affaires portugais, Diego Teixeira et Manuel Alvares Pinto, quittèrent Anvers, leur ville natale, avec leurs familles et leurs domestiques. Teixeira alla à Hambourg où il se convertit avec son fils, changeant son nom en Abraham Senior; Manuel Alvarez Pinto et sa famille s'établirent à Rotterdam et reprirent aussi la religion de leurs ancêtres. Les Pinto quittèrent plus tard Rotterdam pour s'installer à Amsterdam et devenir une des familles les plus riches et les plus connues de la communauté séfarade.

La surveillance religieuse dans les Pays-Bas espagnols s'était beaucoup relâchée au milieu du XVII[e] siècle et le soupçon d'infidélité au

catholicisme ne représentait plus un danger. Ce changement apparaît clairement lors des événements de 1653. En effet, à cette date, la communauté séfarade d'Amsterdam était submergée de fugitifs. Certains venaient d'Espagne, où l'Inquisition continuait à sévir avec efficacité; les autres avaient été contraints de quitter les colonies hollandaises du Brésil, retombées aux mains des Portugais. Les dirigeants de la communauté d'Amsterdam cherchaient partout des lieux d'accueil pour les nouveaux venus qu'elle ne pouvait pas tous prendre en charge. Antoine Brun, ambassadeur d'Espagne à La Haye, reçut une pétition de quelques notables de la communauté séfarade d'Amsterdam demandant de permettre, de préférence à Anvers, l'établissement d'une communauté juive. L'ambassadeur transmit la pétition au gouverneur général à Bruxelles, l'archiduc Léopold-Guillaume, qui vit dans cette demande une occasion opportune de renforcer l'économie anversoise. Il réunit une commission spéciale chargée de se prononcer sur l'éventuelle admission de Juifs, commission constituée par le chancelier du Brabant, l'archevêque de Malines et le trésorier général des Pays-Bas espagnols. La commission ne voyait pas d'obstacles juridiques à l'établissement d'une communauté juive en Brabant, pourvu que les Juifs demeurassent dans un ghetto sur le modèle romain. La commission désigna même à cet effet le terrain de Borgerhout, près d'Anvers. On discutait de la somme à percevoir pour accorder ce privilège quand le nonce à Bruxelles fut informé de l'affaire. Il s'empressa de communiquer la nouvelle au pape qui la transmit au roi d'Espagne. Philippe IV, furieux, écrivit de sa propre main une lettre au gouverneur général interdisant formellement toute installation de Juifs sur ses territoires. Cette attitude fut maintenue encore un siècle, jusqu'en 1755, par Charles-Alexandre, duc de Lorraine et de Bar, gouverneur général des Pays-Bas autrichiens à cette époque. Il ordonna une enquête sur le nombre des Juifs résidant dans ses territoires et exigea d'eux une taxe de séjour si élevée qu'elle équivalait à un bannissement. Le recensement avait dénombré vingt et une familles juives à Bruxelles, deux ou trois individus à Louvain, quatre familles à Anvers et une famille à Gand : en tout, une centaine de personnes. Les Juifs dénombrés étaient originaires des Pays-Bas du Nord ou d'Allemagne.

Le nombre dérisoire des Juifs recensés à Anvers montrait à l'évidence que les anciens nouveaux chrétiens portugais, au XVIIIe siècle, s'étaient assimilés à la bourgeoisie anversoise.

La Jérusalem du Nord : la communauté séfarade d'Amsterdam au XVIIe siècle

Yosef Kaplan
Professeur à l'université hébraïque
de Jérusalem

Dès le début du XVIIe siècle, la communauté judéo-hispano-portugaise d'Amsterdam se présentait comme la vitrine du judaïsme séfarade occidental. Créée *ex nihilo* par des Crypto-Juifs portugais – d'ex-« nouveaux chrétiens » qui, après bien des vicissitudes, décidèrent de retourner ouvertement au judaïsme dans la république des Provinces-Unies –, cette communauté de « nouveaux Juifs » devint le centre économique et spirituel le plus important de la Nation en Europe occidentale. Dans ses humbles débuts, la congrégation amstellodamoise s'inspira du modèle vénitien, adoptant ses structures et son organisation sociale et culturelle. Mais, une fois les années de formation écoulées, la communauté d'Amsterdam gagna sa complète indépendance et imposa son hégémonie à la diaspora séfarade occidentale.

Les origines de la communauté

Nous savons peu de chose sur les origines du judaïsme séfarade hollandais. Il ne fait aucun doute que la victoire des sept provinces du Nord – qui deviendront une nation autonome sous le nom de république des Provinces-Unies – sur la domination espagnole eut pour conséquence une série d'événements qui, finalement, furent extrêmement propices à la formation de communautés juives dans ces régions. Guillaume le Taciturne avait déjà cherché des contacts avec des banquiers juifs pour obtenir leur appui financier, mais, en cette seconde partie du XVIe siècle, le climat social et religieux n'était pas encore favorable à un réel changement de l'attitude envers les Juifs. Malgré l'existence, dans la déclaration d'Utrecht (1579), l'acte fondateur de ce nouveau pays, d'un article stipulant que nul ne pourrait être inquiété pour ses opinions religieuses, les conseils

municipaux continuaient à être fidèles à la tradition politique anti-juive des Pays-Bas et interdisaient aux Juifs l'accès de leurs villes. Le judaïsme était toujours une religion interdite, même dans les territoires libérés du joug espagnol.

La reprise d'Anvers par les Espagnols en 1585 fut à l'origine d'une grande vague migratoire du Brabant et des Flandres vers les provinces du Nord. Plus de 100 000 réfugiés calvinistes s'établirent à cette époque dans la nouvelle république et leur contribution à la croissance économique du pays fut déterminante. La colonie des Crypto-Juifs portugais d'Anvers qui, vers 1570, comptait environ 400 membres, se vit extrêmement affectée par cette grande secousse politique. Par son rôle dans le trafic avec la Péninsule ibérique et les colonies du Nouveau Monde, Anvers avait été, jusque-là, un centre névralgique pour le commerce international de la diaspora crypto-juive. Les événements politiques de la fin du XVIe siècle mirent fin à l'antique splendeur de la Nation portugaise de cette ville, et le coup de grâce fut donné par le blocus économique que les autorités de la République imposèrent à ce port. Un fort pourcentage d'« hommes de négoce » portugais – l'expression était synonyme au Portugal de judaïsants – décida de quitter la ville. Pendant une brève période, ils furent attirés par Hambourg dont le port possédait une infrastructure très développée. C'est ainsi que se créèrent, dans la dernière décennie du XVIe siècle, les fondements de la prospère communauté séfarade hambourgeoise. Mais, lorsque Amsterdam commença à assumer un rôle prépondérant dans le commerce international – plus particulièrement à partir de 1609, après la signature de la trève entre l'Espagne et la république des Provinces-Unies –, ces négociants choisirent cette ville comme héritière naturelle d'Anvers pour commercer avec la Péninsule ibérique et le Nord-Est brésilien. Les immigrants Crypto-Juifs, en provenance d'Anvers et du Portugal, jetèrent les fondements de la future communauté séfarade d'Amsterdam. A eux se joignirent les Crypto-Juifs d'autres centres de la diaspora judéo-*conversa* et des Juifs d'origine espagnole venant d'Italie et du Levant. Entre 1609 et 1621, pendant la durée du cessez-le-feu entre l'Espagne et les Sept Provinces, Amsterdam connut un fabuleux essor économique dont les habitants juifs bénéficièrent, et la ville devint le grand centre commercial de la diaspora séfarade.

Néanmoins, malgré un climat économique et politique si favorables, les premiers pas de ce nouveau centre juif furent dictés par

une extrême prudence. Si, effectivement, dans quelques cercles protestants, on percevait un changement d'attitude envers les Juifs, il s'écoula un certain temps avant que ceux-ci obtinssent une reconnaissance légale de la part des diverses autorités régionales et municipales, et cela uniquement dans certaines provinces de la République.

L'installation

Les premiers membres de la Nation qui s'installèrent à Amsterdam vers la fin du XVI[e] siècle y arrivèrent en tant que catholiques portugais. Le poète et chroniqueur juif espagnol Daniel Levi de Barrios décrivit, bien plus tard, l'histoire des premiers contingents de Crypto-Juifs portugais qui se rendirent à Amsterdam (d'après lui en 1593). Sur les premiers moments de leur installation, il existe plusieurs récits qui mêlent l'histoire et la légende. Le premier relate l'histoire d'un groupe d'émigrés dans lequel figurait la belle Maria Nuñez qui, après avoir séjourné quelque temps à Londres où elle attira de nombreux regards, préféra épouser à Amsterdam Manuel Lopes Homem, un Crypto-Juif portugais de Porto. Le second, plus tardif, raconte la dramatique traversée de dix Crypto-Juifs portugais qui gagnèrent Amsterdam avec quatre enfants, après avoir débarqué dans le port d'Emden où un Juif ashkénaze, Moshé Uri Levy, les convainquit de gagner la capitale de la Hollande où ils pourraient plus facilement revenir à la foi de leurs ancêtres. Quelque temps après, Uri Levy se rendit à Amsterdam pour les circoncire et les initier aux secrets du judaïsme, aidé dans cette tâche par son fils Aaron. Les archives prouvent que Moshé Uri Levy vécut effectivement à Amsterdam à partir de 1602 et que lui et ses descendants devinrent membres de la communauté portugaise.

Au début du XVII[e] siècle, ni les autorités de la ville d'Amsterdam ni les dirigeants de la province de Hollande n'avaient pris la moindre décision en faveur de l'établissement d'une communauté juive. C'est sans doute Jacob Tirado, le chef d'un petit groupe de ces Crypto-Juifs, noyau de la future communauté, qui obtint à cette époque des autorités l'autorisation d'observer le culte mosaïque dans une demeure privée. La « légende historique » raconte qu'il célébrait avec quelques-uns des nouveaux arrivants une cérémonie religieuse dans une maison particulière et qu'ils furent dénoncés par les voisins

qui entendaient parler espagnol. La police de la ville intervint, pensant arrêter des conjurés catholiques en train de comploter contre la République ; faute de savoir le néerlandais, Jacob Tirado se serait expliqué en latin.

La première congrégation juive d'Amsterdam, reconnue *de facto* par les autorités municipales, fut nommée d'après lui Beth Yahacov (« La demeure de Jacob »). Parmi ses membres les plus éminents figuraient Yahacob Ysrael Belmonte (qui, d'après Barrios, « avait le mérite d'être le premier à avoir rassemblé dix personnes pour prier »), David Querido, Jacob Uziel Cardoso et quelques autres. Manuel Rodríguez Vega, un riche marchand portugais d'Anvers importateur de sucre et d'épices, s'installa à Amsterdam en 1595, après avoir vécu un certain temps en France. Il fut le premier Portugais à pouvoir acheter les droits de citoyenneté (*poorterschap*) de la ville d'Amsterdam, seulement deux ans après son arrivée.

Lorsque les nouveaux Juifs réussissaient à gagner la république des Provinces-Unies, ils n'étaient toujours pas débarrassés du joug de l'Inquisition. Certes, ils n'avaient plus rien à craindre pour eux-mêmes, mais les espions du Saint-Office étaient là pour établir des listes de noms de Juifs séfarades et leurs *alias*, les noms d'emprunt qu'ils utilisaient pour commercer avec la Péninsule ibérique. Ils espéraient pouvoir arrêter leurs familles et leurs correspondants demeurés en Espagne et au Portugal. Ainsi, grâce aux rapports des archives inquisitoriales, on possède aujourd'hui un étonnant portrait du jeune Spinoza.

Les hommes de négoce portugais qui s'installèrent à Amsterdam ne choisirent pas tous d'adhérer au judaïsme. Certains d'entre eux préférèrent maintenir leur identité chrétienne et d'autres choisirent de conserver leur double vie de Crypto-Juifs, même lorsqu'il fut possible de revenir librement au judaïsme. Ce phénomène de « Juifs marginaux », d'« âmes en litige », qu'ils soient tourmentés par leur double identité ou dans certains cas indifférents, constitua une constante menace pour la nouvelle communauté séfarade qui se battait pour déterminer les limites de sa nouvelle identité juive.

Les premiers chefs spirituels de la communauté vinrent de centres séfarades traditionnels hispanophones, possédant de solides connaissances dans le monde de la *halakah*, la loi juive. Le premier rabbin de la communauté Beth Yahacov fut le *haham* Joseph Pardo, qui venait de Salonique. Son rôle dans la rejudaïsation de Beth Yahacov fut décisif.

Même s'ils n'avaient pas été reconnus *de jure*, les participants de ce premier noyau communautaire à Amsterdam jouirent de certaines libertés et d'une relative tolérance religieuse qui leur permit d'exercer le culte juif sans la menace d'être poursuivis ou molestés. Les premières années du XVII[e] siècle connurent une longue série de tentatives pour obtenir l'autorisation d'établir des communautés séfarades dans diverses localités de la république. A travers ces négociations avec les autorités de diverses municipalités, les commerçants séfarades espéraient non seulement obtenir l'autorisation de fonder de nouveaux centres d'accueil, mais encore exercer quelque pression indirecte sur les régents d'Amsterdam afin qu'ils adoptassent une attitude plus favorable quant au statut légal des Juifs de cette ville. Le 10 mai 1604, le Conseil municipal d'Alkmaar formula un privilège spécial garantissant la protection de tout Juif désireux de s'établir dans la ville. Mais ils furent peu nombreux à se sentir attirés par l'hospitalité d'Alkmaar, et le petit groupe séfarade qui s'était installé là se démantela avant même de former une communauté. La même année, un autre groupe de marchands séfarades demanda à s'installer dans la ville voisine de Haarlem. Parmi eux se trouvaient non seulement des Crypto-Juifs portugais et espagnols, mais encore des Levantins et d'autres *sefardim*. Les autorités de Haarlem montrèrent un grand intérêt pour cette initiative et, le 10 novembre 1605, elles octroyèrent un privilège accordant aux Juifs le droit d'exercer publiquement leur culte dans une synagogue et celui d'enterrer leurs morts dans leur propre cimetière. Les avantages économiques offerts n'étaient pas moins significatifs : on autorisait les Juifs à faire du commerce au détail dans leurs propres boutiques, chose impossible à Amsterdam ou en d'autres localités. Mais toutes ces conditions favorables ne permirent pas d'attirer le nombre de Juifs nécessaire pour rendre le projet viable, et en conséquence il n'eut pas de portée pratique.

En 1610, ce fut le tour de Rotterdam, et là aussi les tentatives entreprises par Manuel Rodríguez Vega, dont nous avons déjà parlé, obtinrent des résultats positifs. On donnait aux Juifs la liberté de conscience et la possibilité d'exercer leur culte, en privé comme en public; on leur permettait aussi d'ériger une synagogue qui devait fonctionner sous la protection et la tutelle des magistrats. Mais le privilège obtenu à Rotterdam n'eut pas les résultats escomptés, et, deux ans seulement après avoir été promulgué, il dut être annulé. Quelques-unes des rares familles qui s'y étaient établies allèrent

s'installer à Amsterdam. Rotterdam resta sans Juifs jusqu'en 1647, lorsque, avec l'arrivée d'une nouvelle vague de Crypto-Juifs venant d'Anvers, commença à se développer dans cette ville une communauté prospère de marchands séfarades. Parmi ses chefs figuraient Gil Lopes de Pinto et son frère Rodrigo Alvares, célèbres pour leurs immenses fortunes. Ces riches négociants y établirent une académie d'études juives, connue sous le nom d'académie des Pinto, qui fut transférée à Amsterdam quelques années plus tard. La communauté de Rotterdam, petite mais riche, cessa d'exister en 1736, faute de membres.

Pendant que les diverses tentatives pour établir des communautés aboutissaient, la population séfarade d'Amsterdam s'accrut et se développa rapidement, bien que sa reconnaissance *de jure* tardât encore. Aux alentours de 1608, peut-être parce que la communauté Beth Yahacov était devenue trop nombreuse pour se rassembler en un même local, se constitua une deuxième communauté appelée Neveh Shalom (« La maison de la paix »). Il est probable que la résidence de Samuel Palache leur servit de lieu de réunion et que c'est là qu'ils célébrèrent le culte. Palache, originaire du Maroc, fut l'agent et le consul du sultan du Maroc, Mulay Saidan, auprès de la république des Provinces-Unies, et comme tel il joua un rôle remarquable dans l'établissement de relations politiques entre la Hollande et cet État musulman.

Une troisième communauté, Beth Israel (« La demeure d'Israël »), s'établit en 1618, cette fois à la suite d'une dispute sur des questions rituelles et en raison de certaines dissensions à propos de l'autorité rabbinique. Un groupe de membres de Beth Yahacov, avec à leur tête Baruch Osorio et le rabbin Joseph Pardo, fondèrent cette nouvelle communauté. Malgré ces conflits et ces divisions, les trois congrégations maintinrent entre elles d'étroites relations et se considéraient comme partie d'une même communauté.

Le statut des Juifs en Hollande

A cette époque, afin de définir un statut pour les Juifs, le magistrat d'Amsterdam avait consulté une célèbre autorité en matière de droit : Hugo Grotius. Il s'ensuivit pour les Juifs un ensemble de mesures restrictives, publiées le 8 novembre 1616 sous la forme d'un décret, dont les plus importantes furent les suivantes : « Il sera

interdit aux Juifs toute manifestation ou expression qui pourrait porter offense à la religion chrétienne, de même que la conversion ou la circoncision de personnes d'origine chrétienne. » Il sera également défendu tout rapport sexuel avec des femmes chrétiennes. Mais, indirectement, ce décret octroyait une reconnaissance juridique à l'établissement des Juifs dans la ville; il comportait en outre un serment spécial qu'ils devaient prêter dans toute affaire qui passerait devant les tribunaux. Grotius pensait que l'accueil des Juifs en Hollande leur ferait enfin connaître le christianisme véritable. La société chrétienne réformée, de son côté, pourrait avoir, grâce à eux, un accès direct à la *veritas hebraica* et à la littérature rabbinique, ce qui permettrait une meilleure compréhension des Écritures. De plus, selon Grotius, il n'y avait pas de raison pour interdire aux Juifs de pratiquer leur religion, étant donné que le judaïsme n'était pas une idolâtrie, « mais le culte du Dieu véritable, mêlé toutefois d'incrédulité ». Les Juifs de quatorze ans et plus devaient faire une déclaration solennelle dans laquelle ils affirmeraient leur « foi en un Dieu, créateur et maître de l'univers », dans le caractère divin des Saintes Écritures et en l'éternité de l'âme. Le théologien remontrant voulait, de cette manière, éviter l'infiltration d'athées et de libres penseurs dont l'influence sur les nouveaux chrétiens devait lui être connue. D'après le projet de Grotius, connu sous le nom de *Remonstrantie,* les villes pourraient accepter jusqu'à deux cents familles, sauf Amsterdam qui pourrait en accueillir trois cents. Les Juifs ne devraient pas vivre dans des quartiers séparés ni porter de marque distinctive et ils jouiraient de toute liberté pour établir commerces et manufactures, sans limitations. Ils auraient la possibilité d'imprimer leurs livres sans restriction; seule leur était faite l'interdiction de tout ouvrage de polémique antichrétienne. Tout prosélytisme leur était prohibé, et on pourrait les obliger à écouter des sermons chrétiens afin de les rapprocher de la foi véritable. Par ailleurs, nul ne pourrait les molester lors de leurs cérémonies et ils ne sauraient être appelés à témoigner en justice le samedi. Enfin, on leur conférerait le droit d'excommunier les transgresseurs de la loi juive. Les quarante-neuf articles que Grotius avait présentés dans son projet autorisaient les Juifs à jouir d'une considérable liberté religieuse associée à de nombreux avantages sociaux et économiques. La ville d'Amsterdam ne retint pas toutes les mesures restrictives contenues dans le projet de Grotius. En ce qui concerne la province de Hollande, elle décida de donner en 1619 à chaque

municipalité la possibilité de choisir elle-même sa politique quant à l'établissement de communautés juives.

Les activités commerciales

Parmi les restrictions imposées à l'activité des Juifs figuraient l'interdiction du commerce de détail et l'impossibilité de faire partie des puissantes guildes de la ville. Ces mesures ne gênèrent pas beaucoup la croissance économique de la communauté. Les nouveaux Juifs avaient conservé des attaches avec les membres de leurs familles restées dans la Péninsule ibérique, la « terre d'idolâtrie », ou qui avaient émigré dans presque toutes les parties du monde. Les succès commerciaux des membres de la Nation furent dus à leur connaissance des langues, à l'immense réseau commercial que constitue la diaspora et à leur savoir-faire. Dès la fondation de la Bourse d'Amsterdam au début du siècle, on les retrouve courtiers et, vers le milieu du siècle, 10 % des courtiers assermentés étaient juifs. Les plus fortunés investissaient à la Bourse et dans les deux Compagnies des Indes, mais surtout s'adonnaient au grand commerce international et à des industries spécifiques. Ils avaient une part active dans le marché méditerranéen, spécialement avec la Péninsule ibérique, le Maroc, les grandes villes d'Italie et le Levant, et il faut mentionner leur rôle déterminant dans le commerce de la laine qui, importée d'Espagne, alimentait les fameuses manufactures de Leyde. Les Juifs d'Amsterdam finançaient et soutenaient l'aventure coloniale aux Amériques. C'est ainsi que, grâce à la conquête du Brésil, les Juifs monopolisèrent un certain temps le commerce et la transformation du sucre. Dans la ville même, leurs activités principales étaient l'industrie de la soie, le raffinage du sucre, la transformation du tabac et la taille des diamants. Il convient d'accorder une importance toute particulière à l'industrie du livre, que nous verrons plus loin. En descendant dans la hiérarchie sociale, on rencontre de nombreux Juifs exerçant de petits métiers non contrôlés par les guildes : brocanteurs, fripiers, cordonniers, horlogers, colporteurs...

La population juive : séfarades et ashkénazes

Tant que dura la trêve avec l'Espagne, la croissance démographique de la population séfarade d'Amsterdam fut remarquable

puisqu'elle passa de 500 individus en 1612 à plus de 1 000 en 1620. Les marchands de la Nation manifestèrent pendant cette période une nette préférence pour la métropole de la République, et la colonie séfarade d'Amsterdam dépassait déjà à cette époque, tant par le nombre que par les ressources économiques, celle de Hambourg. Mais ce magnifique développement se vit freiné par la reprise de la guerre avec l'Espagne qui affecta sérieusement le trafic entre la Hollande et la Péninsule ibérique, dans lequel les séfarades d'Amsterdam prenaient une part prépondérante. Les conséquences de ce changement pour la communauté séfarade furent un sérieux ralentissement démographique dont les effets se firent sentir sur plus de deux décennies.

Pendant ces années de crise commencèrent à arriver dans la république des Provinces-Unies des réfugiés ashkénazes, victimes de l'instabilité politique qui affectait l'Allemagne pendant la guerre de Trente Ans. La majorité de ces Juifs dépossédés de leurs biens s'installèrent à Amsterdam, mettant en évidence le contraste social, économique et culturel entre eux et leurs coreligionnaires séfarades. On doit à la vérité de dire que les *sefardim* ne manifestèrent pas une grande générosité envers leurs coreligionnaires dans la détresse. Il ne faut pas oublier qu'il existait aussi des pauvres et des mendiants parmi les Juifs espagnols et portugais d'Amsterdam : durant le XVIIe siècle, plus d'un tiers de la population séfarade dut recourir à l'aide bénéfique des institutions communautaires. C'est ainsi que, en 1622, afin de résoudre les problèmes occasionnés par la présence d'une masse croissante de pauvres immigrants originaires de la Péninsule ibérique, les représentants des trois congrégations se réunirent et constituèrent un fonds commun basé sur l'*ymposta*, un nouvel impôt communautaire sur les bénéfices commerciaux destiné à subvenir aux besoins des pauvres de la Nation et à les aider à émigrer vers d'autres régions. Toutefois, on est surpris par la différence de traitement réservé aux pauvres d'origine ibérique. En effet, les documents montrent qu'un pauvre séfarade se voyait allouer des sommes vingt fois plus importantes pour quitter la ville que son coreligionnaire ashkénaze. Les Juifs allemands (*tudescos*) qui parvenaient à demeurer dans la ville s'employaient chez les riches portugais comme serviteurs ou coursiers et les jeunes filles comme bonnes à tout faire.

Le fonds commun destiné au soulagement des pauvres et l'institution que l'on fonda pour l'administrer servirent de précédent

pour l'unification des trois congrégations en 1639. Réunies, elles formèrent la communauté Talmud Torah (« Étude de la Loi »), qui, à partir de ce moment, prit sous sa tutelle tous les *sefardim* de la ville. La communauté se dota à cette occasion d'un règlement sévère destiné à régir la vie sociale et religieuse de ses membres. Désormais la communauté séfarade avait acquis un poids social et économique non négligeable tant pour la cité que pour la République. Les Juifs allemands, de leur côté, avaient fondé leur propre communauté en 1636 et la population ashkénaze d'Amsterdam dépassait 500 personnes.

Bien qu'ils ne se vissent jamais contraints d'habiter dans des quartiers ou dans des rues déterminés, les séfarades d'Amsterdam préférèrent se rassembler dans un même secteur. C'est ainsi que la plupart se domicilièrent dans les rues de Houtgracht, Vloyenburg et Breedestraat. Dans cette dernière vécut Rembrandt et il est probable que le voisinage des Juifs portugais ait contribué à l'intérêt de l'artiste pour des thèmes juifs.

Les Juifs espagnols et portugais d'Amsterdam possédaient, comme il fallait s'y attendre, leur propre cimetière. Au début, ils achetèrent un terrain à Groet, près d'Alkmaar, mais à partir de 1614 ils installèrent leur cimetière à Ouderkerk, à quelques lieues d'Amsterdam. Ce site, tout proche de l'Amstel, est célèbre pour ses somptueuses pierres tombales dont le symbolisme reflète une influence chrétienne marquée. Pendant un certain temps, on enterra là aussi les ashkénazes, mais en 1642 les séfarades forcèrent leurs coreligionnaires allemands à acquérir un terrain pour en faire leur propre cimetière qui fut établi, la même année, à Muiderberg.

L'organisation interne

La communauté séfarade d'Amsterdam était renommée pour son organisation particulièrement bien adaptée aux besoins de ses membres. Ses multiples institutions centralisaient et contrôlaient la vie religieuse, sociale et culturelle de la Nation. Dès 1609, les séfarades fondèrent la Santa Hebrah Bikur Holim, qui avait pour fonction de veiller à la santé des pauvres et de s'occuper des enterrements. Quelques années plus tard, en 1615, ils établirent la Santa Companhia de dotar orphas e donzellas, sur le modèle de l'institution fondée quelques années auparavant à Venise, dans le but de

fournir des dots aux jeunes filles pauvres et aux orphelines de la Nation. Un an plus tard, ils créèrent l'académie Talmud Torah (« Étude de la Loi »), qui s'appela plus tard Ets Haïm (« L'arbre de vie »). Elle était chargée de l'éducation élémentaire et moyenne des enfants et des adolescents. Le système éducatif développé par la communauté fut célébré en maints endroits de la diaspora et loué par plus d'un visiteur juif pour ses qualités pédagogiques et pour l'accent particulier mis sur l'enseignement rigoureux de l'hébreu. Tout enfant devait étudier en premier lieu les rudiments de la langue sacrée, apprendre à traduire le texte biblique en espagnol, connaître la cantilation correcte de la Torah et posséder des notions fondamentales de *halakah*; on n'exerçait les élèves à l'étude du Talmud que dans les classes supérieures.

Il faut remarquer ici encore la similitude avec le système adopté par les *sefardim* de Venise et peut-être pourrait-on parler d'une certaine influence jésuite, qui serait une conséquence de la formation reçue dans la Péninsule ibérique par les fondateurs et les maîtres de cette institution éducative.

Cette communauté eut aussi ses caisses de bienfaisance destinées à venir en aide à la population juive en terre d'Israël (*Terra Santa*), au rachat des captifs juifs, victimes de persécutions ou d'actes de piraterie *(cativos)*. Presque toutes les institutions citées constituaient une partie du patrimoine commun de toute la communauté séfarade amstellodamoise, sans distinction entre les trois congrégations. Mais il est évident que l'unification, en 1639, et la fondation cette même année de la communauté Talmud Torah cimentèrent les bases institutionnelles. Les biens propres des congrégations Beth Yahacov, Neveh Shalom et Beth Israel passèrent désormais à la nouvelle communauté.

Le premier *mahamad*, comité directeur, formé par sept personnes « méritantes, craignant Dieu et jalouses de son honneur », fut élu par les assemblées des trois congrégations réunies, étant stipulé qu'à l'avenir chaque *mahamad* élirait ses successeurs. Et, afin qu'il y eût toujours au sein du *mahamad* « des personnes d'expérience et informées des affaires en cours », il fut décidé que la veille de chaque Rosh Hashana, le Nouvel An juif, on élirait trois *parnassim* (régents) du nouveau *mahamad*, et que l'on remplacerait les trois autres qui auraient terminé leurs fonctions ainsi qu'un *gabay* (trésorier) la veille du Shabat Hagadol, le Grand Shabbat qui précède la fête de Pâque. Il est évident que ce système d'élections garantissait non seulement

la continuité de la direction communautaire, mais encore l'hégémonie des familles économiquement les plus puissantes. Le *mahamad* avait « autorité et supériorité » sur tout ce qui concernait la direction communautaire et il régentait la Nation et ses institutions. Il avait entre autres pour fonction de répartir les places à la synagogue, de fixer les impôts que chaque membre devait payer *(finta)* et de percevoir l'*ymposta*. Les membres du *mahamad* choisissaient les régents de l'académie Talmud Torah et ils supervisaient tous les employés et agents de la communauté, y compris ses rabbins. La faculté de mettre au ban ceux qui avaient enfreint la loi, de leur appliquer toute autre mesure disciplinaire ou de leur infliger des châtiments pécuniaires était exclusivement entre les mains des *parnassim*.

Le développement de la communauté

On assista pendant les premières années qui suivirent l'unification à un développement particulièrement dynamique de la communauté. L'indépendance du Portugal en 1640 ouvrit à nouveau aux membres de la Nation l'accès aux ports de ce pays, inaugurant ainsi une nouvelle période de prospérité économique et sociale pour les séfarades d'Amsterdam. La paix définitive avec l'Espagne en 1648 accentua encore les échanges commerciaux qui se multipliaient d'ailleurs grâce aux nouveaux contingents d'immigrants crypto-juifs qui gagnaient Amsterdam, attirés par sa puissance croissante. Beaucoup d'entre eux quittèrent la Castille après la chute du comte-duc d'Olivares qui les protégeait jusque-là. Parmi eux on trouvait des banquiers et des fournisseurs du roi d'Espagne qui, après avoir développé leurs activités à Madrid et à Anvers, avaient été ruinés par la faillite de Philippe IV. A cette époque s'établirent dans la ville, après un séjour à Rotterdam, le baron Antonio Lopes Suasso – qui fut incontestablement l'homme le plus riche de la communauté d'Amsterdam –, les frères Pereyra et les frères Pinto. Avec ces personnages éminents arrivèrent également beaucoup de Crypto-Juifs fuyant l'Inquisition qui, au milieu du XVIIe siècle, avait intensifié ses persécutions contre les judaïsants portugais.

Un autre courant important d'immigration vint du Brésil, déterminé par la chute de la colonie hollandaise de Pernambouc, reprise par les Portugais. Le démantèlement de l'importante colonie de cette ville eut donc pour conséquence l'arrivée de nombreux Juifs

séfarades à Amsterdam et à Middelburg. Venaient également de Venise d'autres Juifs qui subissaient les conséquences de la crise économique amenée par la guerre avec la Turquie. Ces apports nouveaux, qui renforcèrent la communauté d'Amsterdam, furent aussi à l'origine de la création des communautés de Rotterdam et de Middelburg, de petits centres à Maarsen et à Nijkerk et, quelque temps après, à La Haye et à Naarden.

En 1657, la capture d'un navire hollandais à bord duquel se trouvaient vingt-sept *sefardim* d'Amsterdam à destination de la Barbade fut à l'origine d'une pétition présentée par le *mahamad* aux états généraux de la république des Provinces-Unies. Celle-ci eut pour conséquence l'adoption par ces états généraux d'une résolution en vertu de laquelle les sujets juifs de la République auraient dorénavant à l'étranger un statut semblable à l'ensemble de la population. Par là, la communauté séfarade hollandaise avait atteint son apogée. La communauté Talmud Torah d'Amsterdam ne cessa de croître et, en 1672, elle comptait environ 2 500 membres. Les Juifs ashkénazes étaient alors environ 2 000, et il existait une colonie de 500 *polacos,* formée essentiellement de Juifs lituaniens chassés de leur pays par l'invasion suédoise. A cette époque, la population de la ville atteignait 200 000 habitants.

Décidée quelque temps avant l'agression de Louis XIV, la construction de la grande synagogue portugaise d'Amsterdam fut achevée en 1675. Elle est célèbre par sa majestueuse sobriété, symbole éloquent de la prospérité et de la sécurité à laquelle était parvenue la communauté.

L'invasion française de 1672 et la crise économique qu'elle déclencha affectèrent quelque temps l'activité marchande des *sefardim,* mais en fin de compte elle ne la freina pas sérieusement. Des figures comme Gerónimo Nunes da Costa, dont le nom juif était Moshé Curiel, agent de la couronne portugaise dans la République, le baron Manuel de Belmonte (Isaac Nunes Belmonte pour les siens), agent du roi d'Espagne à Amsterdam, et enfin le baron Francisco Lopes Suasso, qui avança des fonds pour permettre à Guillaume III de monter sur le trône d'Angleterre, assumèrent la direction de la communauté amstellodamoise dans le dernier quart du XVIIe siècle. Représentants typiques de la culture baroque, ces magnats rivalisaient dans leur mentalité, leur apparence extérieure et leurs actes avec l'aristocratie européenne qui constituait leur pôle de référence. Certains d'entre eux se signalèrent comme mécènes et directeurs

d'académies littéraires fondées par certains membres de Talmud Torah à l'image des cercles italiens du XVI[e] siècle et des académies espagnoles du Siècle d'or. Dans ces institutions, l'Academia de los Floridos et l'Academia de los Sitibundos, des écrivains et des poètes – comme Daniel Levi de Barrios, Joseph Penso de la Vega et d'autres auteurs moins connus – présentaient leurs créations littéraires.

Les rabbins. Religion et hétérodoxie

A l'image des rapports entre les régents et les ministres calvinistes à Amsterdam, les membres du *mahamad*, nous l'avons vu, contrôlaient l'autorité rabbinique. Malgré cette dépendance, les autorités rabbiniques surent peser sur l'orientation religieuse de la communauté. Durant les premières décennies de son existence, la collectivité séfarade eut des rabbins qui venaient de l'Empire ottoman, de Venise ou du Maroc. Nous avons déjà mentionné Joseph Pardo et son rôle dans la première congrégation d'Amsterdam et dans la constitution de la troisième communauté. Il faut également citer les rabbins Mosseh ben Arroyo, Jehuda Vega, Isaac Uziel ainsi que David, fils de Joseph Pardo, et Samuel Tardiola. Saül Levi Morteira, Italien d'origine ashkénaze, vint à Amsterdam en 1616 après avoir séjourné quelque temps en France au côté du fameux médecin Élie de Montalto. Formé à Venise, Mortera fut incontestablement la figure rabbinique la plus importante durant la période d'unification et son influence sur la vie communautaire fut déterminante. A preuve, son rôle décisif dans les exclusions de Spinoza en 1656 et de Daniel de Prado en 1658. A côté de Mortera, une nouvelle génération de jeunes rabbins fut formée dans la *yeshiva* d'Ets Haïm. Parmi eux se détachent Isaac Aboab de Fonseca – grand adepte de la kabbale, qui traduisit de l'hébreu en espagnol deux traités du kabbaliste Abraham Cohen Herrera – et Menasseh ben Israël. La réputation de celui-ci parmi les théologiens et humanistes chrétiens n'a pas d'égale dans le judaïsme de cette époque. S'il ne fut pas reconnu selon ses mérites dans le monde juif, les cercles intellectuels non juifs, les hébraïsants chrétiens et les théologiens calvinistes manifestèrent un vif intérêt pour son œuvre importante. On lui doit la fondation des premières presses juives à Amsterdam d'où sortirent, entre autres, ses écrits en hébreu, en espagnol, en portugais et en latin. Parmi ses contemporains, signalons Moshé Raphaël

de Aguilar et Aboab da Fonseca qui exercèrent quelque temps leur ministère dans la communauté séfarade de Pernambouc. Le *haham* Jacob Sasportas marqua également de son influence le rabbinat amstellodamois durant le dernier quart du XVII[e] siècle. Il fut, sans aucun doute, le plus savant de tous dans le domaine de la *halakah*. Originaire du Maroc, il fut rabbin dans les communautés de Hambourg, de Londres et de Livourne. Sa collection de *responsa (Ohel Yaacov)* non seulement reflète son habileté dans le maniement de la littérature talmudique et rabbinique, mais constitue aussi une source fondamentale pour l'histoire sociale et religieuse du monde séfarade. Sa pugnacité contre le mouvement messianique de Sabbataï Tsevi se manifeste dans son livre *Tsitsat Novel Tsevi*. Il fut un des rares à oser s'opposer, depuis Hambourg, au déferlement de la vague d'enthousiasme, de folle euphorie qui s'empara des Juifs d'Amsterdam, encouragés par le Grand Rabbin Aboab. Séfarades et ashkénazes étaient convaincus que le temps de la Rédemption était arrivé, et nombreux furent ceux qui se préparèrent à quitter la ville pour gagner la Terre Sainte et y attendre le Messie. Certains le firent, comme Abraham Pereyra et sa famille, accompagnés d'Isaac Naar, un ancien condisciple de Spinoza. Le poète-historien Daniel Levi de Barrios fut aussi une des victimes de la fièvre ambiante.

A cette même époque se constitua le tribunal rabbinique de la communauté. Là exerça aussi le rabbin Selomoh de Oliveyra, connu pour son œuvre poétique en hébreu et pour ses études de grammaire et de lexicographie.

Si, tout au long du XVII[e] siècle, apparaissent de nombreux discours hétérodoxes dans le monde séfarade, c'est à Amsterdam qu'ils atteignent la plus grande intensité dramatique en raison de leur dimension intellectuelle majeure. Il était naturel que le monde de la *halakah*, avec ses préceptes, et les haies de la Loi déterminassent une vive résistance chez certains nouveaux Juifs. La Loi orale était pour beaucoup d'entre eux inconciliable avec la raison et ne trouvait aucun fondement dans les Écritures sacrées. Uriel da Costa, un Crypto-Juif portugais originaire de Porto, nia ouvertement la valeur du Talmud et fut mis au ban par les communautés de Venise, Hambourg et Amsterdam. C'est dans cette ville que sa conduite provoqua le plus grand scandale et qu'il fut exclu par deux fois, en 1623 et vraisemblablement vers 1633. Son autobiographie, écrite peu avant son suicide en 1640 et publiée par le théologien remontrant Philip van Limborch en 1687, souligne le violent conflit reli-

gieux et intellectuel que suscita chez da Costa sa rencontre avec le judaïsme traditionnel. Cet homme fut incapable de s'intégrer au judaïsme de son temps, qu'il tenait pour un ensemble d'incongruités issues de la tradition pharisienne. Vers la fin de sa vie, il adopta une conception déiste qui niait l'origine divine de la Bible et l'immortalité de l'âme. Menasseh ben Israël écrivit pour contrebattre cette hérésie un ouvrage intitulé *De la resurrección de los muertos* (« De la résurrection des morts », 1636).

Mais la crise provoquée par Juan (Daniel) de Prado et Baruch Spinoza vers le milieu du XVIIe siècle fut d'une autre envergure. Prado, médecin d'origine portugaise, était déjà déiste alors qu'il était Crypto-Juif en Espagne. Après son arrivée à Amsterdam en 1654, il devint un détracteur pugnace de la Loi orale. La rencontre entre Prado et le jeune Spinoza, né à Amsterdam et fils d'un père crypto-juif revenu au judaïsme, les jeta dans la voie de la rébellion. Pour avoir voulu défendre publiquement leurs idées, ils furent mis au ban. Selon toute vraisemblance, Prado nia non seulement l'autorité rabbinique et talmudique mais encore l'origine divine de l'Ancien Testament et l'élection du peuple d'Israël. Il est probable que certaines des conceptions de Spinoza sur la critique du texte biblique, qu'il exposera plus tard dans son *Traité théologico-politique*, avaient déjà germé en cette époque de tourmente. Quelques années plus tard arriva à Amsterdam un autre Crypto-Juif qui avait connu Prado lorsqu'ils étudiaient ensemble la médecine et la théologie à l'université d'Alcalá : Isaac Orobio de Castro, connu en Espagne sous le nom de Baltasar Alvarez Orobio. Après avoir embrassé le judaïsme en 1662, il devint le champion de l'orthodoxie et s'attaqua de façon véhémente aux idées de Prado et de Spinoza. Leur mise au ban ne mit pas fin à l'effervescence hétérodoxe. Les multiples traités et les œuvres apologétiques écrits à Amsterdam jusqu'au milieu du XVIIIe siècle prouvent la permanence du courant hétérodoxe et de la lutte que dut mener contre lui la communauté.

L'univers intellectuel

Amsterdam devint au XVIIe siècle le principal centre d'impression et de diffusion du livre juif. Les presses de Menasseh ben Israël, Daniel de Fonseca, Immanuel Benveniste, Joseph et Immanuel Athias, David de Castro Tartas et Moshé de Abraham Mendes

Coitinho fournirent d'innombrables textes juifs en hébreu, en espagnol, en portugais et aussi en yiddish. Parmi ces textes, signalons la fameuse édition amstellodamoise du Talmud de Babylone due à Benveniste et la publication de la *Gazeta de Amsterdam*, le premier périodique publié par des Juifs (1675-1697). Cette feuille, imprimée en espagnol chez Castro Tartas, fournissait des nouvelles économiques et politiques du plus grand intérêt pour les marchands de la Nation.

Le système éducatif prévalant dans cette communauté, qui accordait une place modeste à l'étude du Talmud, ne pouvait créer les conditions suffisantes pour une production littéraire rabbinique importante. La contribution des séfarades d'Amsterdam dans le domaine de l'exégèse talmudique et des *responsa* fut des plus réduites au XVIIe siècle. En revanche, cette communauté se distingua plus qu'aucune autre dans l'histoire de la diaspora juive par la création d'une très riche littérature en langue vernaculaire, principalement en espagnol et en portugais. L'héritage ibérique des Crypto-Juifs d'Espagne et du Portugal exerça une importance fondamentale sur leur mentalité, sur leurs valeurs spirituelles, leurs concepts et leur sensibilité artistique. De nombreux immigrants avaient été formés dans les universités espagnoles et portugaises et, quand ils retrouvèrent le judaïsme, ils le firent encore imprégnés de l'esprit ibérique qui a marqué de façon spécifique cette communauté. Même ceux qui naquirent à Amsterdam n'échappèrent pas à cette influence. Le portugais et l'espagnol se pratiquèrent jusqu'à la fin du XVIIIe siècle et les bibliothèques privées des nouveaux Juifs d'Amsterdam les plus cultivés comptaient de nombreuses œuvres de classiques espagnols et portugais : livres de philosophie, de théologie, de politique. Grâce à leur connaissance des langues classiques, de nombreux intellectuels juifs d'Amsterdam étaient en rapport avec les membres de la République des lettres. Menasseh ben Israël maintint un lien épistolaire étroit (près de 300 lettres) avec les érudits les plus importants de son temps. Certains de ses livres étaient écrits pour un public chrétien ; parmi eux *De creatione problemata* (1635), *De termino vitae* (1639), *De la fragilidad humana* (1642). Les hébraïsants protestants manifestèrent un vif intérêt pour son œuvre exégétique et commencèrent la traduction latine de son volumineux *Conciliador* (1632-1651). Cette ouverture sur le monde chrétien devait nécessairement déterminer une polémique judéo-chrétienne, et une part non négligeable de l'œuvre littéraire des séfarades d'Amsterdam

est consacrée à ce type de débat. Parce que les Juifs d'Amsterdam avaient une connaissance directe des sources de la théologie chrétienne, ils étaient bien armés pour débattre habilement avec les différentes sectes chrétiennes de la ville. Certaines de ces polémiques furent qualifiées par leurs protagonistes mêmes de « conversations amicales ». C'est ainsi que Philip Van Limborch considéra sa dispute théologique avec Isaac Orobio de Castro publiée à Gouda en 1687 *(De veritatis religionis christianae)*. Toutefois, la plus grande partie des polémiques juives contre le christianisme ne fut pas publiée, car le règlement interne de la communauté l'interdisait. C'est ainsi que demeurent encore manuscrites la plupart des œuvres de Montalto, de Morteira, de Aguilar, d'Orobio de Castro et bien d'autres dont il existe cependant de très nombreuses copies.

La communauté fit un effort tout particulier pour traduire en espagnol et en portugais certaines œuvres fondamentales du patrimoine religieux ancestral afin que les nouveaux Juifs pussent y avoir accès. Parmi elles, la célèbre œuvre de Bahie ibn Paquda, *Hovat Halevavot* (« L'obligation des cœurs »), fut traduite en espagnol par David Pardo en 1610 et en portugais par Samuel de Isaac Abas en 1670. Jacob Abendana, qui devint *haham* à Londres, publia à Amsterdam une traduction espagnole du *Kuzari* de Judah Halevi (1663). Différentes œuvres de Maïmonide et le *Shevet Iehuda* (« Le bâton de Juda ») d'Ibn Virga furent également mises à la portée du plus grand nombre. De très nombreux livres de prière en espagnol furent également imprimés, tandis que paraissait en portugais le *Thesouro dos Dinim* (1645-1646) « Le trésor des devoirs », une compilation par Menasseh ben Israël des ordonnances et des règles les plus importantes de la *halakah*. Les œuvres destinées à défendre la vérité du judaïsme furent nombreuses mais rarement publiées dès lors qu'elles contenaient des éléments polémiques antichrétiens. *La Certeza del Camino* (« La certitude du chemin ») et l'*Espejo de la vanidad del mundo* (« Le miroir de la vanité du monde ») (1671), dues à Abraham Pereyra, riche marchand et important dirigeant communautaire qui se cantonna dans la défense de l'orthodoxie, méritent d'être signalés.

Parmi les poètes qui s'exprimèrent en espagnol, fidèles au style baroque cultivé en Espagne à la même époque, rappelons l'importance de Daniel Levi de Barrios qui écrivait aussi bien pour les membres de sa communauté que pour le public espagnol à Bruxelles, où il devenait le capitaine Miguel de Barrios. Ce personnage étrange

fut aussi l'historien de la communauté, et sa production très abondante – notamment son *Triunpho del govierno popular* (« Triomphe du gouvernement populaire ») – est une des sources les plus importantes de l'histoire des Juifs d'Amsterdam.

Enfin, on ne peut oublier l'œuvre de Joseph Penso de la Vega qui, âgé de dix-sept ans, écrivit un drame religieux en hébreu intitulé *Asirei Hatikvah* (« Les captifs de l'espérance »). Mais, de tous ses ouvrages en espagnol, celui qui le rendit célèbre fut *Confusión de confusiones* (1688). Il s'agit d'un livre, parfois sarcastique, qui décrit pour la première fois le fonctionnement de la Bourse d'Amsterdam. Sans citer personne, il critique la trop grande propension des membres de la Nation pour leurs spéculations et les conséquences malheureuses de leur passion. Ce livre est également un révélateur du déclin économique de la colonie judéo-portugaise dont les membres abandonnèrent le commerce colonial pour se tourner vers les activités boursières en raison des transformations politiques et économiques de la première moitié du XVIII[e] siècle qui finirent par détourner les hommes d'affaires portugais de leur rôle dans le commerce international. Ce changement coïncida chronologiquement avec la chute brutale du flux migratoire des Crypto-Juifs de la Péninsule ibérique et réduisit considérablement l'importance de la société séfarade dans le monde occidental et particulièrement de la communauté d'Amsterdam qui ne retrouva jamais sa splendeur passée.

Les Juifs séfarades des Pays-Bas du XVIIIe siècle à nos jours

Renata G. Fuks-Mansfeld
Professeur au Juda Palache Institut
d'Amsterdam

Après les turbulences du XVIIe siècle, la communauté retrouva son calme. Les relations entre le *mahamad* et les bourgmestres étaient excellentes. Les limites de l'autorité avaient été fixées à nouveau en 1680 et la juridiction des bourgmestres s'étendait maintenant jusqu'aux affaires internes de la communauté en cas de plaintes contre le *mahamad*. Toutefois, les dirigeants gardèrent assez de liberté pour exercer un pouvoir presque illimité.

Au XVIIIe siècle, les Pays-Bas abritaient encore plusieurs communautés portugaises. Celle de Rotterdam, faute de membres, disparut en 1736, tout comme celle de Middelburg. En revanche, celle de La Haye s'enrichit de certains des plus fortunés du pays. La belle synagogue de cette ville fut inaugurée en 1727 et la communauté y vécut, heureuse jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

Mis à part les petites communautés de Maarssen et de Naarden, toutes celles qui s'étaient créées dans les colonies néerlandaises – Surinam, Curaçao, Aruba, Saba, Saint-Eustache, Saint-Martin et Bonaire – étaient étroitement liées à celle d'Amsterdam. Son *mahamad* supervisait leur vie religieuse en nommant leurs rabbins et leurs maîtres. Tandis qu'Amsterdam envoyait à ces communautés des livres de prières hébraïques et tout ce qui était utile à la vie religieuse et culturelle, les colons faisaient parvenir leurs contributions aux divers fonds de bienfaisance à Amsterdam : fonds pour le maintien des Juifs en Terre Sainte et pour le rachat des prisonniers juifs, surtout en terre d'islam.

Amsterdam était incontestablement la communauté la plus importante et elle jouissait d'un prestige extraordinaire dans toute la diaspora séfarade. Plusieurs visiteurs juifs relatent dans leurs écrits les merveilles de cette ville où les Juifs dansaient dans les rues à l'occasion de la fête de Pourim et où ils bâtissaient leurs tabernacles en toute liberté devant leurs maisons.

La conversion souvent laborieuse et difficile des nouveaux chrétiens en nouveaux Juifs avait eu pour conséquence l'établissement d'une stricte orthodoxie. L'enseignement des enfants et des jeunes gens était exemplaire et continuait sur le même modèle que celui mis en place au siècle précédent. Les disciplines juives, l'espagnol et l'arithmétique étaient obligatoires à l'école publique de la communauté; l'académie Ets Haïm et plusieurs académies privées formaient les rabbins et les maîtres pour toutes les communautés dépendantes d'Amsterdam.

Le goût pour la mystique et l'effervescence messianique, qui avait culminé en 1666, n'était pas éteint. En dépit de la répression qui s'abattait sur tout ce qui avait trait au pseudo-Messie Sabbataï Tsevi, des sectateurs continuèrent à croire en secret à l'arrivée du Messie en 1706, quarante ans après la conversion de Sabbataï Tsevi à l'islam, et cela selon une interprétation des prophéties de Daniel. L'espérance messianique fut à nouveau déçue, tout comme elle le fut en 1711. Les derniers soubresauts de l'attente messianique à Amsterdam se firent encore sentir en 1713 lorsque Nehemiah Hiya Hayoun, adepte de Sabbataï Tsevi, arriva dans la ville. Sa réputation d'agitateur le précédait, mais, malgré les avertissements de plusieurs savants comme Mozes Hagiz et Haham Zvi – célèbre rabbin de la communauté ashkénaze –, Hayoun fut reçu avec de grands honneurs par le *mahamad* et le rabbin Salomon Aylion. Une controverse virulente s'éleva, et Hagiz et Zvi payèrent cher leur opposition au *mahamad* tout-puissant puisqu'ils furent obligés de quitter la ville, les *parnassim* ne tolérant pas la contradiction, tout particulièrement si elle émanait de *tudescos* (ashkénazes), même savants. Hayoun, le perturbateur, finit aussi par s'en aller, et l'agitation messianique et mystique disparut à tout jamais de la vie juive à Amsterdam. Cinquante ans plus tard, le célèbre chroniqueur de la communauté, David Franco Mendes, s'étonnait encore de la naïveté des dirigeants communautaires.

La culture ibérique n'était pas oubliée, mais elle commençait à s'estomper. La vie quotidienne en Hollande, la langue, la littérature, les journaux, l'activité boursière, les discussions au café et le théâtre imposèrent peu à peu le néerlandais. Vers 1720, les Juifs parlaient entre eux le néerlandais et réservaient le portugais et l'espagnol pour la synagogue. Les langues de la Péninsule ibérique constituaient une *lingua franca* pour la diaspora séfarade. L'hébreu, la langue sainte, avait conquis une place très particulière : on n'utilisait

plus l'espagnol dans les académies comme au siècle passé, mais on se plaisait à écrire, à déclamer et à écouter des vers en hébreu. Ce genre nouveau peut être considéré comme la dernière phase de l'exil culturel ibérique et constitue un archaïsme au siècle des Lumières. Les érudits juifs trouvèrent le temps de traduire en hébreu les poèmes des écrivains classiques de la littérature ibérique et adaptèrent, toujours en hébreu, des drames italiens et français. La langue officielle de la synagogue et de l'administration des *parnassim* restait le portugais, mais il était déjà imprégné de français et de néerlandais. Le portugais devint aux Pays-Bas une langue artificielle qui s'éloignait des langues parlées dans la Péninsule ibérique.

Le déclin économique

L'esprit conservateur des Juifs portugais se manifesta clairement au XVIII[e] siècle. Ils n'appréciaient pas les changements qui se profilaient, pas plus que l'essor de la communauté ashkénaze, beaucoup plus nombreuse et plus capable de s'adapter aux courants nouveaux. Tandis que la crise économique frappait la communauté portugaise, ses membres les plus doués se retirèrent dans un isolement volontaire, nostalgiques d'un passé glorieux qu'ils célébraient dans des vers hébraïques et dans l'étude de leur histoire.

Les premiers signes du déclin se manifestèrent vers 1720. La richesse d'une grande partie de la communauté commença à diminuer. La plupart des marchands portugais s'étaient détournés du commerce international avec la Péninsule ibérique et les colonies au profit d'activités bancaires et boursières. Les possibilités d'investissement avaient augmenté et, outre les actions et participations à la Compagnie des Indes, il existait sur le marché une quantité croissante d'emprunts d'État qui étaient négociés à la Bourse d'Amsterdam, et un grand nombre de Portugais s'étaient spécialisés dans ces activités spéculatives. Dans son livre célèbre, *Confusion de confusiones*, Penso de la Vega avait, dès 1680, décrit les complications et les risques de ce marché.

1720 fut la grande année des spéculations aux Bourses d'Amsterdam, de Londres et de Paris. L'effondrement de quelques nouvelles compagnies coloniales françaises et anglaises dans lesquelles les Portugais avaient investi fut responsable d'une débâcle qui tou-

cha beaucoup d'actionnaires juifs à Amsterdam. Les conséquences s'en manifestèrent bientôt : en 1724, Benjamin da Costa refusa d'être élu à la tête du *mahamad* et il préféra payer une amende de 400 florins plutôt que d'accepter cette charge. C'était la première fois qu'un membre de l'élite portugaise refusait de faire face à ses obligations envers sa communauté. La fonction qu'il avait refusé d'assumer était prestigieuse, mais les obligations financières inhérentes étaient très lourdes; en effet, les *parnassim* devaient montrer leur munificence en toute circonstance, assumer les frais qu'entraînait la visite de personnages importants à la synagogue et les dépenses occasionnées par leurs voyages officiels.

A partir de 1724, les élections des dirigeants devinrent de plus en plus difficiles, même lorsque l'amende pour refus de responsabilités s'éleva jusqu'à 1 000 florins. Il fallait toujours plusieurs tours aux élections pour trouver les sept *parnassim* prévus par le règlement de 1639. En 1750, 1755, 1771 et 1787, il fut impossible de trouver des candidats, et les *parnassim* en place furent obligés de rester à leur poste. Isaac de Pinto, le puissant financier, le grand érudit et l'ami intime du prince Guillaume IV d'Orange rompit le silence officiel concernant la grave situation financière de la communauté. Dans son livre *Reflexoes politicas tocante a constituição da Nação Judaica* (« Réflexions politiques sur la constitution de la Nation juive »), publié en 1748, il avertissait la communauté de l'inévitable faillite de son système d'assistance sociale. Ancien *parnas*, il connaissait les archives secrètes de la communauté. Celle-ci était composée en 1743 de 419 membres payant l'impôt (*yehidim*), 190 membres qui ne le payaient pas mais qui ne dépendaient pas des institutions charitables (*congregantes*) et 750 familles pauvres entièrement dépendantes de l'aide communautaire. La seule solution aurait été d'envoyer ces pauvres dans les communautés néerlandaises des Antilles et du Surinam, mais, bien qu'il y eût dans ces colonies des communautés juives prospères, elles ne pouvaient absorber tous les déshérités portugais des Pays-Bas.

En dépit de ces soucis internes, la communauté portugaise avait à cœur de maintenir une réputation de richesse et de noblesse. Elle se tenait à l'écart de la communauté ashkénaze, évitant tout contact avec les *tudescos* méprisés. Mais ils vivaient ensemble dans la même ville et dans le même quartier, et les lois de la ville et de la province étaient semblables pour tous, même si l'élitisme fondamental des Juifs portugais devait en souffrir.

Les Juifs dans la cité

A partir de 1688, après la conquête du trône d'Angleterre par le stadthouder Guillaume III d'Orange, qui devint roi en 1689, les deux communautés juives d'Amsterdam participèrent à toutes les journées de prière instituées par le gouvernement de la province. Les *parnassim* des deux communautés furent invités à assister à toutes les cérémonies officielles, dans l'hôtel de ville, ou même dans l'église protestante où étaient célébrées les obsèques des principaux personnages politiques. Des prières en hébreu, récitées pendant des offices spéciaux dans les synagogues, furent publiées par les éditeurs juifs avec leurs traductions espagnoles, portugaises ou néerlandaises. On les récitait dans des occasions graves – la guerre ou la paix –, dans des circonstances exceptionnelles, comme les épidémies et les inondations, ou lors d'événements importants dans la vie familiale des stadthouders. Ces prières témoignent de l'intégration des Juifs dans la vie amstellodamoise, et l'on continua à les publier jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

Les circonstances obligèrent parfois les *parnassim* des deux communautés à agir de conserve. En 1748, lorsque l'impératrice Marie-Thérèse menaça d'expulser les Juifs de Bohême, une délégation des dirigeants des deux communautés se rendit précipitamment à La Haye pour implorer l'aide des états généraux et tenter de conjurer le désastre imminent. Les *parnassim* savaient qu'ils ne pourraient accueillir un grand nombre de fugitifs impécunieux. L'ambassadeur de la République à Vienne, aidé par son collègue d'Angleterre et avec l'appui du baron Diego d'Aguilar, agent et confident de l'impératrice, pouvaient, en effet, la persuader de changer d'avis. Plus tard, en 1787, pendant la révolution néerlandaise, les deux communautés unirent leurs forces pour éviter les émeutes dans le quartier juif.

Sur le plan social, les élites des deux communautés se rencontraient au théâtre d'Amsterdam et lors des concerts privés organisés par des amateurs qui rivalisaient pour engager les musiciens les plus en vue. Jacques Lopez de Liz, riche financier de La Haye, fit construire deux salles de concert dans le jardin de sa maison et, entre 1723 et 1742, les musiciens et les chanteurs les plus connus se produisirent là pour un public choisi où l'on pouvait voir le

prince Guillaume IV d'Orange, son épouse et tout le corps diplomatique. Si l'on en croit son livre de caisse, lors de la visite de Léopold Mozart à Amsterdam en 1766, le petit Wolfgang Amadeus et sa sœur furent invités à jouer du clavecin chez les Pereyra, les Cappadoce, les Suasso et les Teixeira. La musique à la mode pénétrait aussi à la synagogue et les chantres furent désormais élus par les *yehidim* après des auditions publiques. Pour faire la démonstration de leur art, les candidats chantaient les poèmes hébraïques composés dans les académies amstellodamoises sur la musique de Vivaldi, de Lidarti, de Creutzer et d'autres musiciens contemporains. Le bel canto à la synagogue portugaise était un divertissement très populaire auquel assistaient beaucoup de visiteurs ashkénazes et des non-Juifs. Abraham de Casseres, compositeur et musicien de la communauté, écrivit des cantates dans le style italien pour les chantres et le chœur de la synagogue.

La vie juive

Avec toutes ces activités sociales et culturelles, la vie juive était quelque peu délaissée. L'enseignement de l'hébreu et des textes religieux n'avait changé ni en qualité ni en profondeur; la stricte orthodoxie ne s'était pas relâchée, mais les intérêts de la plupart des jeunes gens étaient désormais tournés vers des sujets plus pratiques. Le nombre des étudiants juifs dans les diverses universités du pays s'était multiplié pendant tout le XVIIIe siècle, la médecine et la jurisprudence étant les sujets favoris. Les écrits des philosophes français et néerlandais des Lumières étaient populaires chez les jeunes intellectuels juifs et l'abîme entre les deux communautés commençait à se combler.

L'académie Ets Haïm continua à produire des rabbins et des maîtres, mais ce n'était plus un centre d'études juives aussi attrayant que par le passé. Les rabbins de la communauté, choisis pour la plupart dans la diaspora séfarade, n'étaient plus les savants d'autrefois. Quelques sermons en portugais ou en espagnol, quelques collections de décisions talmudiques, telles étaient les productions intellectuelles des rabbins du XVIIIe siècle. Les raisons de cet appauvrissement sont complexes. Depuis l'établissement de la communauté portugaise d'Amsterdam, la situation de ses rabbins était particulière. A l'exemple de la communauté séfarade de Venise, et

encouragé par les bourgmestres, le *mahamad* détenait un pouvoir absolu. Rappelons que ce furent les *parnassim* et non les rabbins qui mirent au ban Baruch Spinoza en 1656, et ceux-là intervinrent plusieurs fois de façon discrétionnaire dans les décisions de leurs rabbins. Ces derniers étaient des fonctionnaires payés et contrôlés par le *mahamad* et ceux qui ne souhaitaient pas accepter cette situation devaient quitter leur poste.

Le système d'enseignement engendrait aussi la médiocrité et la soumission. Si diverses bourses permettaient aux jeunes gens pauvres mais doués de faire des études juives, il était mal vu pour les jeunes gens appartenant à l'élite d'entreprendre une carrière rabbinique; et les unions de jeunes filles juives aisées avec des érudits, si fréquente dans la vie juive, ne furent jamais pratiquées chez les Portugais, à Amsterdam ou ailleurs. Seuls les fils les plus brillants des familles pauvres fréquentaient l'académie Ets Haïm et, dès l'enfance, ils étaient accoutumés à se soumettre et à dépendre de leurs bienfaiteurs. Le génie ou l'indépendance de la pensée n'avaient pas leur place dans les écoles ou les académies d'Amsterdam, ou dans les communautés sous sa tutelle. Une autre raison peut expliquer chez les jeunes l'éloignement de la culture juive : il était très facile aux Juifs de Hollande d'accéder à une culture étrangère au judaïsme traditionnel, car, même si les Portugais cultivaient les langues ibériques et les *ashkenazim* continuaient à parler ou à écrire le yiddish, tous connaissaient bien le néerlandais, et la culture française était également à leur portée.

Les Lumières

L'attitude du monde non juif se modifia aussi au cours du siècle. D'une part, les écrivains hollandais des Lumières commencèrent à réclamer les droits civiques pour toutes les minorités de la société néerlandaise qui n'avaient pas accès aux fonctions publiques ou n'étaient pas représentées dans les gouvernements locaux. Il s'agissait principalement des catholiques et des membres de toutes les sectes protestantes qui n'appartenaient pas à l'Église officielle, mais certains avancèrent que les Juifs qui avaient vécu si longtemps dans le pays ne pouvaient plus être considérés comme des étrangers. D'autre part, l'économie hollandaise subissait une crise, et des heurts se produisaient entre des petits marchands juifs en nombre croissant

et leurs concurrents non-juifs, ce qui entraînait une détérioration des rapports sociaux dans les couches inférieures des deux sociétés.

Le personnage du Juif barbu, jargonnant et tentant de duper ses clients commença à apparaître de façon plus fréquente sur les scènes du théâtre populaire et dans la littérature. Les Juifs portugais étaient particulièrement irrités de voir qu'on confondait tous les Juifs dans une même image peu flatteuse. Les efforts d'Isaac de Pinto et de plusieurs écrivains portugais pour réfuter les écrits malveillants de Voltaire et d'autres auteurs, afin de soustraire les Juifs portugais à leur mépris, furent inutiles.

La situation économique des Juifs aux Pays-Bas continua à se détériorer au cours du XVIIIe siècle. Étant donné les contraintes imposées à leurs activités économiques, ils étaient obligés de chercher des ressources dans le petit commerce ambulant, dans les rues ou au marché. La division entre riches et pauvres, toujours marquée dans la société juive, se creusait davantage. Les Nations juives étaient libres et indépendantes selon les lois du pays, mais elles devaient nourrir leurs pauvres sans aucune aide des villes et des provinces où ils habitaient. Les *parnassim* étaient responsables de la distribution des aumônes et le nombre des membres de la communauté qui payaient l'impôt diminuait aussi vite que les dépenses se multipliaient. Cette situation s'aggrava encore après les crises économiques de 1763 et de 1772-1773 qui affectèrent durement les financiers et les investisseurs juifs. Le malaise était si profond que le centenaire de la grande synagogue portugaise d'Amsterdam ne put être commémoré en 1775. David Franco Mendes, qui était en train d'écrire l'histoire de la communauté séfarade d'Amsterdam, dut cesser son travail en 1772, forcé qu'il était de chercher un emploi rémunéré après avoir perdu sa fortune comme la plupart des membres de l'élite portugaise.

A cette époque, une nouvelle génération de jeunes Juifs intelligents et instruits chercha de nouveaux moyens pour sortir de la misère. Ayant lu les écrits des philosophes des Lumières français et néerlandais, ils ne voyaient d'autre solution que la transformation complète de la société juive et non juive. Quelques-uns écrivirent des essais sur la situation des Juifs aux Pays-Bas dans des journaux néerlandais, condamnant les restrictions économiques qui causaient la ruine de la plupart des Juifs. « Nous sommes libres dans ce pays », écrivit l'un d'eux amèrement, « mais seulement pour mourir de faim. » En 1770, un écrivain juif portugais anonyme fit paraître

dans *De Koopman* (« Le marchand ») un plan complet de réforme de la vie juive qui fut chaudement applaudi par le rédacteur du journal. L'auteur prévoyait l'émancipation des Juifs et ses conséquences avec une perspicacité étonnante. Se fondant sur les décisions des États de Hollande et des états généraux de 1659 qui accordaient aux Juifs du pays un statut semblable à celui des citoyens quand ils étaient à l'étranger, il demandait l'émancipation complète des Juifs et l'abolition de toutes les restrictions juridiques et économiques. En revanche, les Juifs devaient renoncer à leur autonomie et s'intégrer dans la société néerlandaise. Pour faciliter les choses, les deux communautés devaient s'unir et abolir toutes les coutumes qui séparaient Juifs et non-Juifs. Il fallait donc célébrer shabbat le dimanche, supprimer les fêtes superflues et abolir les règles alimentaires. Ce projet relevait de l'utopie en 1770, mais il est remarquable qu'un jeune Juif portugais ait pu publier de telles idées, sans doute discutées avec des amis, dans un journal néerlandais.

L'heure des révolutions

La révolution américaine de 1776 suscita le plus vif intérêt chez les démocrates aux Pays-Bas; ils y voyaient une nouvelle chance après leur tentative ratée pour conquérir des droits civiques en 1748. La cause des révoltés américains fut très populaire aux Pays-Bas en dépit de la politique officielle de neutralité. L'aide apportée par les marchands hollandais aux insurgés et la contrebande maritime déclenchèrent les hostilités avec l'Angleterre en 1780, hostilités qui eurent des effets désastreux pour le pays. Les démocrates commencèrent à réclamer l'émancipation de tous les habitants du pays, à l'exception des Juifs. En effet, la grande majorité des démocrates était composée de petits bourgeois des villes, concurrents des Juifs. Ils voulaient retrouver leurs droits civils par l'intermédiaire des anciennes guildes, toujours interdites aux Juifs. Ceux-ci, en outre, étaient, comme la plupart des paysans et des ouvriers dans les villes, d'ardents partisans du stadthouder Guillaume V d'Orange, haï par tous les démocrates. La guerre civile éclata en 1787 et Guillaume V, chassé de La Haye, se réfugia dans la maison de Benjamin Cohen, un très riche marchand de tabac à Amersfoort. Pour reprendre le contrôle de la plupart des villes – dont Amsterdam –, qui étaient tombées aux mains des démocrates, le stadthou-

der demanda une aide militaire à son beau-frère, le roi de Prusse. L'armée prussienne chassa les démocrates mal entraînés et le pouvoir de Guillaume V fut restauré. La plupart des démocrates se réfugièrent en France où ils attendirent avec impatience leur retour au pouvoir.

Pendant les sept années de la Restauration (1787-1795), la vieille République somnola. Guillaume V n'avait pas la force de caractère qui lui aurait permis de réformer la constitution obsolète de son pays pour apaiser les partis. Dès le commencement de la Révolution française, toute la population attendit – avec impatience ou angoisse – les événements inéluctables. En 1795, le général Pichegru envahit le pays, et Guillaume V se réfugia en Angleterre avec sa famille : ainsi finit l'ancienne république des Provinces-Unies. L'unité nationale remplaça l'autonomie des provinces, les anciens privilèges de l'Église calviniste furent abolis, la vie économique fut libérée du carcan des guildes et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen fut proclamée dans toutes les villes et tous les villages du pays. Après de longs débats à l'Assemblée nationale, élue directement par les habitants, les Juifs furent reconnus citoyens néerlandais en 1796. La transformation complète de la vie juive aux Pays-Bas pouvait commencer.

Les données démographiques concernant les Juifs à cette époque sont difficiles à vérifier. En 1795, un recensement dénombre 203 550 habitants à Amsterdam dont 3 000 Juifs portugais environ. Si l'on ajoute à ce chiffre les membres de la communauté de La Haye et d'autres communautés portugaises, on peut avancer le chiffre de 3 500 Juifs séfarades aux Pays-Bas au moment de l'émancipation. La nouvelle conjoncture offrait des avantages aux Juifs, et la liberté de s'installer dans tout le pays offrit de grandes possibilités aux plus entreprenants. Si un grand nombre de communautés juives s'établit dans toutes les régions, il n'est pas possible de déterminer la part des Juifs séfarades d'Amsterdam dans cette aventure. Mais les communautés d'Amsterdam et de La Haye résistèrent à l'éclatement.

La domination française amena Louis Napoléon, frère de l'Empereur, sur le trône des Pays-Bas en 1810. L'élite des deux communautés juives, habituée à jouir d'un pouvoir absolu sur ses coreligionnaires pauvres, tenta par tous les moyens de s'opposer à la démocratisation et s'efforça de conserver ses anciens droits. En revanche, une partie de l'intelligentsia juive, tant portugaise

qu'ashkénaze, se battit afin d'obtenir des droits nouveaux pour les Juifs et lutta contre le conservatisme des *parnassim* des deux communautés. Les progressistes, dans leur club Felix Libertate, publiaient avec succès manifestes et brochures pour informer les Juifs et rappeler aux autorités de ne pas oublier les droits des nouveaux citoyens. Pour la première fois, des Juifs – séfarades et ashkénazes – furent élus au gouvernement de la ville et à l'Assemblée nationale. Les anciens dirigeants juifs condamnaient l'enthousiasme combatif du parti des modernes qui, après quelques années de dissensions internes, se sépara de la communauté ashkénaze et fonda une nouvelle communauté, Adath Yeshurun, dotée d'une organisation beaucoup plus démocratique qu'auparavant. Quelques membres de la communauté portugaise se joignirent à la nouvelle communauté.

Tous ces bouleversements internes furent éclipsés par la situation économique désastreuse des anciennes provinces maritimes des Pays-Bas. La population souffrait tandis que le blocus continental paralysait les derniers vestiges du commerce international. Amsterdam perdit en ces temps de malheur 20 % de ses habitants, décimés par la faim et les maladies contagieuses qui ravagèrent la ville sur le déclin. La bienfaisance publique et privée ne parvenait pas à secourir tous les pauvres. Durant ces années de détresse, le seul souci des grands *parnassim* de la communauté portugaise était la conservation de leur pouvoir. Ils s'opposèrent avec ténacité à tous les efforts destinés à modifier les anciens statuts et refusèrent de s'adapter à la réalité politique. Quand le gouvernement néerlandais, pour alléger les souffrances des Juifs pauvres d'Amsterdam, proposa son aide, les *parnassim* la refusèrent plutôt que d'accepter de se soumettre au contrôle de la ville. Lorsque Napoléon convoqua une conférence de notables juifs à Paris en 1807 pour déterminer le statut des Juifs dans son empire, seule la communauté portugaise d'Amsterdam n'envoya pas de représentant. Cette même année, la communauté Adath Yeshurun fut réintégrée dans la communauté ashkénaze sur ordre du gouvernement néerlandais et, dès ce moment, le parti des modernistes prit le pouvoir. Pendant le règne de Louis Napoléon (1806-1810), le nouveau roi s'efforça de réformer l'organisation des Juifs dans son royaume. A cet effet, il voulut réunir les communautés portugaise et ashkénaze dans un consistoire sur le modèle de l'organisation juive existant en France. Mais les *parnassim* se défendirent avec opiniâtreté et le médecin du roi, Immanuel Cappadoce, réussit à le persuader de ne pas porter atteinte à

l'indépendance de sa communauté. Le grand danger d'amalgame officiel avec les *ashkenazim* était écarté!

Après la défaite de Napoléon en Russie, les Français quittèrent le pays et le fils aîné de Guillaume V, revenu d'exil, devint roi à la grande satisfaction de la population. En 1815, le Congrès de Vienne confia également au nouveau roi, Guillaume Ier, le trône de Belgique. Après plus de trois cents ans, le pays avait retrouvé, pour quinze ans, les frontières des anciens Pays-Bas espagnols. Quel triomphe pour les orangistes et quel espoir pour les dirigeants juifs du pays! Mais leur déception fut à la mesure de la joie qu'ils éprouvèrent au départ des Français détestés. Le nouveau roi était un homme énergique et autoritaire qui voulait moderniser et réformer son royaume. Il n'avait nulle envie de faire revivre, comme l'avaient espéré beaucoup de ses partisans, l'ancienne république avec sa constitution surannée. Il hérita des institutions de Louis Napoléon et en profita pour gouverner à sa guise. Le royaume des Pays-Bas resta un État unifié et tous les vestiges du passé furent définitivement écartés : les états généraux, l'autonomie des provinces, les privilèges de l'Église calviniste ne furent pas restaurés.

L'organisation des communautés juives fut une des premières mesures de Guillaume Ier. Moses Salomon Asser, juriste distingué, ancien membre d'Adath Yeshurun, partisan de l'intégration des Juifs dans la société néerlandaise, devint l'un des conseillers les plus importants du roi. Asser avait déjà servi Louis Napoléon et connaissait parfaitement la situation de ses coreligionnaires. Il tenait le conservatisme et l'opposition farouche des *parnassim* des deux congrégations à toute rénovation de la vie juive comme la source principale des malheurs des Juifs néerlandais. Asser rédigea une nouvelle constitution pour toutes les communautés juives du pays, avec un gouvernement central qui ressemblait beaucoup au système français. Les dirigeants de la communauté d'Amsterdam et ceux de La Haye parvinrent avec peine à empêcher l'union complète des deux congrégations. Les Juifs portugais réussirent à garder leur identité, mais ils furent soumis à une réglementation consistoriale, comme les Juifs ashkénazes. Les deux groupes furent contrôlés par le gouvernement néerlandais qui délégua son autorité au ministre des Cultes.

L'enseignement juif, désormais financé et contrôlé par l'État, fut réformé. On mettait fin à l'enseignement du yiddish et à l'exclusivité de l'hébreu et des sciences judaïques dans les programmes des écoles

juives. Les enfants juifs furent dorénavant enseignés en néerlandais et durent apprendre l'histoire, la géographie, l'arithmétique comme tous les autres enfants néerlandais; l'enseignement juif fut relégué au second plan.

Les mesures décidées par Guillaume Ier étaient beaucoup plus rigoureuses que celles de son prédécesseur Louis Napoléon, mais les dirigeants juifs n'étaient plus en mesure de protester. Leur situation économique était si mauvaise que les autorités néerlandaises devaient payer les écoles, les maîtres, et plus tard la formation des rabbins. Dès que ces réformes furent mises en application, la nouvelle génération des enfants juifs reçut une éducation néerlandaise et l'intégration, l'acculturation furent si rapides que, vers 1845, les différences culturelles entre les deux congrégations avaient disparu, même si les Juifs portugais voulaient rester attachés à leurs différences.

Dans la vie juive néerlandaise, le rôle de la communauté portugaise était désormais décoratif. Les deux activités les plus importantes de la communauté d'Amsterdam dans le monde juif au XIXe siècle étaient l'action diplomatique en cas de danger pour les Juifs dans le monde, et l'organisation de l'aide pour les Juifs en Terre Sainte. Elles étaient maintenant entre les mains d'une famille de banquiers ashkénazes, les frères Lehren. Pendant les persécutions des Juifs à Damas en 1840, ce furent eux qui avertirent le gouvernement néerlandais et informèrent le ministre des Affaires étrangères. Ces deux banquiers centralisèrent les aumônes d'une grande partie de l'Europe et en assurèrent la distribution.

Sur le plan social, les différences entre les Juifs portugais et les ashkénazes disparurent; les mariages entre les groupes se multiplièrent et les Juifs commencèrent également à s'intégrer dans la vie économique du pays. En dépit des efforts émancipateurs des nouveaux dirigeants juifs, les plus pauvres de leurs coreligionnaires demeuraient fidèles aux métiers habituels du petit commerce. Seuls les fils de l'élite juive accédaient à des fonctions universitaires et administratives.

Après les réformes démocratiques de 1848, les premiers Juifs se présentèrent au Parlement. Les Juifs d'Amsterdam, qui constituaient presque 10 % de la population, avaient déjà plusieurs représentants au conseil municipal. Ils soutenaient le parti libéral, le seul parti non religieux à prôner l'émancipation de tous les groupes de la société néerlandaise. En effet, même après 1848, seuls les plus

riches avaient le droit de voter. Au cours du XIXᵉ siècle, le cens fut abaissé, mais il fallut attendre 1918 pour voir l'instauration du suffrage universel.

Désormais, vie juive et vie néerlandaise se confondaient. Le docteur Samuel Sarphati (1813-1866) s'efforça d'améliorer la santé des classes laborieuses par un habitat et une alimentation plus sains. Il travaillait pour le bien de tous les pauvres d'Amsterdam, qu'ils fussent juifs ou non. Les premiers journaux juifs en néerlandais, qui résultèrent des efforts conjugués des Juifs ashkénazes et séfarades, commencèrent à paraître dès 1845 et eurent une grande influence. Les écoles de la communauté portugaise se dépeuplaient et la dernière école ferma en 1870. Seul demeura un enseignement religieux complémentaire et l'académie Ets Haïm qui fut réorganisée en 1872. Si un orphelinat et un hôpital portugais fonctionnèrent jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, toutes les autres institutions juives – comme l'hôpital psychiatrique – résultaient des efforts communs des deux communautés.

Le bicentenaire de la synagogue portugaise d'Amsterdam en 1875 donna lieu à une grande cérémonie commémorative. Comme par le passé, l'édifice fut décoré avec les plus beaux objets du culte et l'on alluma toutes les bougies des lustres de cuivre. Les bourgmestres, le représentant du roi et tous les autres magistrats installés aux places d'honneur voyaient s'animer le cadre de la splendeur passée. Ce bicentenaire avait éveillé l'intérêt des historiens juifs pour la communauté portugaise. L'histoire de la synagogue fut publiée cette année par Henriquez de Castro, le dernier des grands collectionneurs portugais, qui avait en sa possession des pièces exceptionnelles. Sa collection fut vendue aux enchères publiques après sa mort en 1899. Un autre collectionneur, David Montezinos, s'était spécialisé dans le livre juif ancien. Il n'était pas très riche, puisqu'il enseignait le judaïsme mais, grâce à son grand savoir et à un flair extraordinaire, il constitua une bibliothèque d'un intérêt immense et d'une grande valeur. De son vivant, il présentait sa collection à la bibliothèque de l'académie Ets Haïm ; après sa mort, en 1889, sa collection fut réunie à celle de la bibliothèque qui prit le nom d'Ets Haïm-Livraria Montezinos.

Le XXᵉ siècle

Au début du XXᵉ siècle, la vieille communauté, fière de son passé glorieux, réussit à se maintenir. Des historiens allemands, anglais et portugais, et plus tard ses propres membres s'intéressèrent à son histoire. Sa superbe décoration intérieure, sa collection d'objets d'art et surtout la très riche bibliothèque Ets Haïm attiraient de nombreux visiteurs.

Grâce à la neutralité du pays, les bouleversements de la Première Guerre mondiale n'affectèrent pas la communauté portugaise. Comme les autres, les jeunes Juifs portugais étaient attirés par les grands courants politiques du siècle, le socialisme et le sionisme, mais il restait toujours un noyau fidèle autour de la vieille synagogue, davantage soucieux du passé lointain que de l'urgence du présent. En 1925, à l'occasion du deux cent cinquantième anniversaire de la synagogue, le savant bibliothécaire d'Ets Haïm, J. S. da Silva Rosa, rédigea l'histoire des Juifs portugais. C'était un livre plein de fierté et de piété pour le passé qu'il présentait à ses lecteurs. Le livre révèle clairement l'attitude des membres de la communauté face à leur histoire : ils la perçoivent figée. Pour eux, l'horloge du temps s'est arrêtée à l'époque de la splendeur, lorsque tous les membres semblaient riches et bienfaisants et qu'ils étaient respectés et honorés par les grands personnages d'Europe. Nulle mention des grands problèmes sociaux, politiques et psychologiques ni de la transformation de la communauté au XIXᵉ siècle. Les mariages entre Juifs néerlandais et non-Juifs, le nombre de plus en plus réduit des membres de la communauté, les grands dangers de l'antisémitisme moderne ne sont même pas abordés, pas plus que ne sont mentionnés le sionisme ou le socialisme.

Un écho d'un passé encore plus lointain parvint jusqu'à la synagogue en 1925. Une nouvelle sensationnelle venait du Portugal : un ingénieur juif d'origine polonaise, Samuel Schwarz (1880-1953), avait découvert pendant son travail dans la province montagneuse de Belmonte un groupe de Crypto-Juifs qui étaient appelés « Juifs » par les gens du village et qui avaient conservé des rites juifs rudimentaires. Schwarz publia sa découverte la même année dans un livre intitulé *Os cristãos novos em Portugal no seçulo XX* (« Les nouveaux chrétiens du Portugal au XXᵉ siècle »). Sa découverte fit grand bruit

et un officier portugais, Arturo Carlos de Barros Basto, dirigea une organisation destinée à faire revenir les Crypto-Juifs portugais au judaïsme. A l'exemple d'un comité anglais qui soutenait cette action, l'ingénieur S. van Son créa un comité de soutien aux Crypto-Juifs portugais qui fut subventionné par la communauté portugaise jusqu'au début des années trente.

Les sombres événements qui se déroulèrent en Allemagne dès 1933, l'arrivée au pouvoir du parti national-socialiste avec son programme antisémite, n'inquiétèrent pas les Juifs des Pays-Bas en dépit des avertissements des réfugiés juifs allemands et des témoignages des voyageurs sur les camps de concentration. Les Juifs portugais ne perçurent pas l'imminence du danger. Établis depuis si longtemps dans un pays paisible dans lequel l'antisémitisme n'avait jamais touché les âmes de la population, ils refusèrent d'ouvrir les yeux jusqu'au 10 mai 1940, lorsque l'armée allemande envahit le pays.

Après la capitulation de l'armée néerlandaise, la fuite de la famille royale et de l'ensemble du gouvernement, le pays et toute l'administration passèrent sous contrôle nazi, ce qui était plus redoutable que l'occupation militaire des autres pays européens vaincus car les fonctionnaires civils allemands se mêlaient de toutes les affaires, les Néerlandais n'étant que des exécutants. Dès l'automne 1940, tous les fonctionnaires et le personnel juifs des universités furent congédiés. L'établissement du Conseil juif, créé à la demande des autorités allemandes, facilitait la réalisation des plans nazis. Les recommandations du Conseil de ne pas résister aux mesures prises par les Allemands, de se faire enregistrer comme Juifs même lorsqu'on n'appartenait pas à une communauté; bref, la coopération du Conseil avec les autorités allemandes empêchèrent l'organisation d'une résistance efficace.

La situation se modifia en février 1941. Après quelques semaines de provocations des fascistes néerlandais dans le quartier juif qui dégénérèrent en bagarres, les Allemands commencèrent les premières rafles. Quelques milliers de jeunes gens juifs furent déportés à Mauthausen et n'en revinrent jamais. Les rafles et les déportations déterminèrent les ouvriers syndiqués d'Amsterdam à se mettre en grève. Pendant plusieurs jours, les transports publics, l'activité portuaire et beaucoup d'autres secteurs de l'économie amstellodamoise s'arrêtèrent : événement inouï aux Pays-Bas, et événement unique dans toute l'Europe occupée. La tactique des Allemands changea. Ils concentrèrent systématiquement les Juifs à Amsterdam pour

faciliter leur déportation et, groupe après groupe, ils les emmenèrent vers les camps de la mort. On connaît la perversité des nazis pour toujours essayer de faire croire que quelques groupes pourraient échapper à la déportation. Cette malignité fut à l'origine d'une tentative aussi curieuse que douloureuse pour sauver une partie des Juifs portugais.

Lors du recensement fait à la demande des autorités allemandes, on recensa 4 303 Juifs portugais aux Pays-Bas, dont 4 295 totalement juifs d'après les lois racistes allemandes. 3 798 étaient domiciliés à Amsterdam, 208 à La Haye et 27 à Rotterdam. Dans ce dernier groupe, une seule personne était vraiment de pure extraction séfarade, mais la fierté typiquement ibérique était toujours présente. A çette époque, un juriste, N. de Beneditty, prit une initiative. Il voulait prouver par des recherches anthropologiques et généalogiques que les Juifs portugais des Pays-Bas étaient d'origine ibérique et non juive, donc aryenne. Deux professeurs de l'université d'Amsterdam entreprirent des recherches sur les origines de la plupart des Juifs portugais. Les données anthropologiques, après diverses mesures des crânes, des nez et d'autres caractéristiques, montrèrent que 362 personnes pouvaient être considérées comme aryens purs.

Le consul du Portugal à Rotterdam, Arturo Simões Cascas, s'intéressa à l'affaire et promit d'intercéder auprès du gouvernement portugais afin d'obtenir un permis d'immigration pour ces « vrais Portugais ». Pendant la durée de ces recherches et des pourparlers avec plusieurs services allemands, tous les Juifs portugais furent provisoirement épargnés. Les efforts de tous les spécialistes se trouvèrent consignés dans un volumineux rapport en allemand, contenant les preuves de la pureté du sang de 375 personnes du point de vue raciste, auquel s'ajoutaient les attestations de deux professeurs prouvant qu'il existait une grande différence entre les Juifs portugais aryens et les Juifs de race sémitique. Toutes ces tentatives dérisoires des Juifs portugais pour se débarrasser de leurs tares juives furent vaines. Les deux groupes de Juifs portugais, le groupe « impur » et le groupe « aryen », furent déportés en 1944 et nul d'entre eux ne revint. Seuls les Juifs portugais qui ne s'étaient pas fiés aux initiatives douteuses de Beneditty et qui avaient trouvé refuge dans des familles hollandaises survécurent.

Après la libération des Pays-Bas en 1945, la tragédie de la déportation se manifesta dans toute son étendue. Des 160 000 Juifs qui

habitaient aux Pays-Bas en 1940, y compris 16 000 Juifs réfugiés d'Allemagne et 8 000 d'Europe de l'Est, il n'en restait que 20 000. Parmi les survivants, on ne comptait que 200 Juifs portugais. La restauration de la vie juive fut très difficile dans le pays dévasté. Pour les survivants de la communauté portugaise d'Amsterdam, les difficultés étaient encore plus grandes, mais elles ne purent les déterminer à s'unir avec les autres Juifs néerlandais. Les Portugais se regroupèrent autour de leur ancienne synagogue devenue beaucoup trop grande pour eux et tentèrent tant bien que mal de s'organiser à nouveau. Par miracle, la précieuse collection de la bibliothèque d'Ets Haïm, qui avait été emportée en Allemagne avec d'autres bibliothèques juives, fut retrouvée plus ou moins intacte près de Francfort dans la cave d'un monastère. La communauté portugaise recommença à vivre dans ses vieilles demeures, mais elle était si réduite que la coopération avec les autres Juifs devint inévitable. Ni l'hôpital ni l'orphelinat ne pouvaient fonctionner en gardant leur identité, et le déclin était évident, même si dans les mémoires on conservait les souvenirs.

La vieille synagogue est devenue le symbole de la vitalité de la petite communauté. Elle fut restaurée aux frais du gouvernement néerlandais avec la collaboration de la Memorial Foundation de New York qui administre les fonds de l'indemnisation allemande d'après-guerre. Elle est devenue un haut lieu touristique pour tous les visiteurs de la ville. Chaque année, pour les fêtes du Nouvel An et du Grand Pardon, la synagogue est ouverte, éclairée aux bougies, et la voix du chantre entonne de vieilles mélodies liturgiques séfarades...

La visite d'Isaac ben Zvi, le deuxième président de l'État d'Israël, fut un événement mémorable pour la communauté lorsqu'il se rendit à la synagogue et à la bibliothèque d'Ets Haïm le 16 juillet 1958 au cours de son voyage officiel aux Pays-Bas. La commémoration du tricentenaire de la synagogue en 1975 fut aussi une occasion spéciale pour se remémorer le passé et penser le futur. L'intérêt croissant que portent les chercheurs du monde entier pour les Juifs portugais aux Pays-Bas fait revivre leur aventure et l'histoire de leur splendeur passée.

BIBLIOGRAPHIE

Les nouveaux chrétiens portugais à Anvers aux XVIe et XVIIe siècles

J. I. Israel, « Spain and the Dutch Sephardim 1609-1660), *Studia Rosenthaliana*, 12, 1978.

T. Gergely, « Quand les Autrichiens bannissaient les Juifs des Pays-Bas du Sud. Charles de Lorraine et l'ordonnance du 20 novembre 1756 », *Studia Rosenthaliana*, 16, 1982.

E. GINSBURGER, « Marie de Hongrie, Charles Quint, les veuves Mendès et les néo-chrétiens », *Revue des études juives*, LXXXIX, p. 179-192.

J. A. GORIS, *Études sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567. Contribution à l'histoire du capitalisme moderne, Recueil de travaux d'histoire et de philologie de l'université de Louvain*, 2e série n° 4, Louvain, 1925.

C. ROTH, *Doña Gracia Nasi*, Paris, 1990.

P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci, duc de Naxos*, Paris, 1968, École pratique des hautes études (Études juives) XIII.

H. POHL, *Die Portugiesen in Antwerpen (1576-1646). Zur Geschichte einer Minderheit*, Wiesbaden, 1977.

I.S. RÉVAH, « Pour l'histoire des marranes à Anvers, recensements de la " Nation portugaise " de 1571 à 1666 », *Revue des études juives*, XIII.

S. ULLMANN, *Histoire des Juifs en Belgique jusqu'au XVIIIe siècle*, Anvers, 1909.

La Jérusalem du Nord : la communauté séfarade d'Amsterdam au XVIe siècle
Les Juifs séfarades des Pays-Bas du XVIIIe siècle à nos jours

Chroniques et sources historiques

Dutch Jewish History (Jérusalem) publie régulièrement les principales communications de divers colloques tenus en Israël sur l'histoire des Juifs des Pays-Bas (articles principalement en anglais).

D. FRANCO MENDÈS, *Memorias do estabelecimento e progresso dos judeos portuguezes e espanhoes nesta famosa cidade de Amsterdam*. « A Portuguese chronicle of the History of the Sephardim in Amsterdam up to 1772. Ed. with introduction and annotations by L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld, with a philological commentary and glossary by B.N. Teensma », Assen, 1975. Réédité dans *Studia Rosenthaliana*, 9, 1975.

L. FUKS et R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections*. I *Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana, University Library of Amsterdam* ; II *Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim / Livraria Montezinos, Sephardic Community of Amsterdam*, Leyde, 1973-1975. Ces deux volumes contiennent la description des manuscrits des auteurs de la communauté.

J. MEIJER (éd.), *H. de Groot, Remonstrantie nopende de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westfrieslandt dijent gestelt op de Joden*, Amsterdam, 1949.

La revue *Studia Rosenthaliana* (Assen) publie, outre deux numéros par an consacrés à l'histoire des Juifs des Pays-Bas, des numéros spéciaux, des monographies et des sources (articles en néerlandais, en anglais et en français).

Ouvrages spécialisés

H. I. BLOOM, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport, 1937.

E. BOEKMAN, *Demografie van de Joden in Nederland*, Amsterdam, 1936.

H. BRUGMANS et A. FRANK, *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Amsterdam, 1940.

J.H. BUZAGLO, « Bijgragen tot de Geschiedenis der Portugueesche Israeliten te 's Gravenhage van 1690 tot 1730 », *Jaarboek Die Haghe*, 1939.

D. DIEDERIKS, *Een stad in verval. Amsterdam omstreeks 1800, demografisch economisch, ruimtelijk*, Amsterdam, 1981.

I.S. EMMANUEL, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, 2 vol., Cincinnati, 1970.

L. FUKS et R.G. FUKS-MANSFELD, *Hebrew Typography in the Northern Netherlands, 1585-1815. Descriptive Bibliography and Historical Evaluation*, 2 vol. Leyde, 1984-1987.

R.G. FUKS-MANSFELD, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*, Hilversum, 1989.

C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1922.

D. HENRIQUEZ DE CASTRO, *Keur van grafstenen op de Nederl.-Port. Israel. begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel*, Leyde, 1883.

J. ISRAEL, « Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660 », *Studia Rosenthaliana*, 12, 1978, p. 1-61.

L. DE JONG, *Het koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, t. I, La Haye, 1969.

Y. KAPLAN, « The Social Function of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century », *in* J. Michman (éd.), *Dutch Jewish History*, Jerusalem, 1984, p. 111-155; « The Portuguese Community in Amsterdam in the 17th Century. Between tradition and Change », *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities*, 7 (1988), p. 161-181 (en hébreu); « The Portuguese Community in 17th Century Amsterdam and the Ashkenazi World », *in* J. Michman (éd.), *Dutch Jewish History*, II, Jérusalem, 1989 p. 23-45; *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989. Édition française à paraître.

Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN, R. H. POPKIN (éd.), *Menasseh ben Israel and his world*, Leyde, 1989. Rassemble les communications d'un colloque sur Menasseh ben Israël.

A. KASHER et S. BIDERMAN, « Why was Baruch de Spinoza Excommunicated? », *in* D.S. KATZ et J.I. ISRAEL (éd.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leyde, 1990, p. 98-141.

R. KISTEMAKER et T. LEVIE (éd.), *Exôdo. Portugezen in Amsterdam : 1600-1680*, Amsterdam, 1987 (traduction portugaise, Amsterdam, 1988).

E.M. KOEN, « The Earliest Sources Relating to the Portuguese Jews in the Municipal Archives of Amsterdam up to 1620 », *Studia Rosenthaliana*, 5 (1990), p. 25-42.

H.J. KOENEN, *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Utrecht, 1843.

H. MÉCHOULAN, « Le hérem à Amsterdam et l'" excommunication " de Spinoza », *Cahiers Spinoza III*, Paris, 1979-1980, p. 17-134; « Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme », *Revue des études juives*, XXV, 1976; *Hispanidad y judaismo en tiempos de Espinoza*. Édition de *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra, Salamanque, 1987; *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, 1991.

J. MEIJER, *Encyclopædia Sephardica Neerlandica*, Amsterdam, 1949.

MENASSEH BEN ISRAËL, *Espérance d'Israël*. Introduction, traduction et notes par H. MÉCHOULAN et G. NAHON, Paris, 1979.

G. NAHON, « Amsterdam, métropole occidentale des séfarades au XVIIe siècle », *Cahiers Spinoza III*, Paris, 1979-1980, p. 15-50.

J.-P. OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, 1983.

W. C. PIETERSE, *Daniel Levi de Barrios als geschiedschrijver van de Portugees-Israelitische Gemeente te Amsterdam in zijn* Triunfo del Govierno Popular, Amsterdam, 1968.

J. PRESSER, *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom 1940-1945*, 2 vol., La Haye, 1945.

I. S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Paris-La Haye, 1959; « La religion d'Uriel

da Costa, marrane de Porto », *Revue d'histoire des religions*, 156 (1962), p. 45-76; « Aux origines de la rupture spinozienne. Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise à Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza », *Revue des études juives*, 123, 1964, p. 359-431.

C. ROTH, *A Life of Menasseh ben Israel, Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphie, 1934.

H. P. SALOMON, « The Portuguese Background of Menasseh ben Israel's parents as revealed through the Inquisitorial Archives at Lisbon », *Studia Rosenthaliana*, 17, 1983, p. 105-146; *Os primeiros Portugueses de Amsterdão*, Braga, 1983; « The " De Pinto Manuscript ". A 17th Century Marrano Family History », *Studia Rosenthaliana* 9, 1975, p. 1-62.

I. SCHÖFFER, « The Jews in the Netherlands. The Position of a Minority through three Centuries », *Studia Rosenthaliana*, 15, 1981.

J.S. DA SILVA ROSA, *Geschiedenis der Portuguese Joden te Amsterdam, 1592-1625*, Amsterdam, 1925.

D.M. SWETCHINSKI, *The Portuguese Jewish Merchants of Seventeenth-Century Amsterdam. A Social Profile*, non publié. Thèse de Ph. D., Brandeis University.

J.A. VAN PRAAG, *Gespleten Zielen*, Groningue, 1948.

A.M. VAZ DIAS et W. G. AN DER TAK, *Merchant and Autodidact*, Assen, 1982. Reproduit dans *Studia Rosenthaliana*, 16, 1982, p. 103-195; *Spinoza Mercator et Autodidactus*, La Haye, 1932.

J.S. WIJLER, *Isaac de Pinto. Sa vie et ses œuvres*, Apeldoorn, 1925.

Allemagne
Autriche

Les séfarades en Allemagne et en Scandinavie

Gabriele Zürn
Institut de recherches sur l'histoire
des Juifs en Allemagne à Hambourg

L'agitation politique à Anvers, la reprise de la ville par les Espagnols en 1585 et les persécutions dans la Péninsule ibérique déterminèrent une émigration de Crypto-Juifs vers l'Europe de l'Ouest et du Nord. Certains s'établirent dans la république des Provinces-Unies, principalement à Amsterdam, le nouveau centre du commerce international, d'autres en Allemagne et en Scandinavie. Plusieurs petits groupes tentèrent avec plus ou moins de bonheur, vers la fin du XVIe siècle, de faire souche à Cologne, Francfort, Wesel et Mannheim. Après Amsterdam, c'est sans conteste le nord de l'Allemagne – avec Hambourg, Altona, Emden, Friedrichstadt, Tönning et Glückstadt, nouvellement fondée par les Danois – qui offraient les possibilités d'installation les plus intéressantes. Hambourg demeura le centre le plus important de la communauté juive portugaise en Allemagne et connut, au XVIIe siècle, une période d'épanouissement aussi bien économique que culturel.

A la fin de ce siècle, des restrictions imposées à la communauté, des difficultés économiques et le déplacement du centre du commerce international conduisirent de nombreux séfarades à quitter la ville hanséatique pour Amsterdam et Londres. Dans les autres régions d'Allemagne, les Juifs séfarades ne s'établirent jamais en grand nombre ni de façon durable, et la communauté juive de Hambourg demeura le seul centre de vie séfarade en Allemagne jusqu'à la fin du XIXe siècle. Elle fut officiellement dissoute en 1938 et définitivement anéantie en 1941, avec la déportation de ses membres dans des camps de concentration.

En Scandinavie, et jusqu'au XIXe siècle, les Juifs séfarades n'eurent le droit de s'établir que s'ils étaient munis d'une lettre de protection, et leurs communautés étaient très réduites. Bien qu'ayant joui de privilèges à l'origine de leur installation, ils furent peu à peu dépassés en nombre par les Juifs ashkénazes et se rapprochèrent de ces derniers pour former un seul groupe social, religieux et culturel.

Les séfarades en Allemagne

HAMBOURG. Les premiers Portugais arrivèrent à Hambourg en 1575. Il s'agissait de descendants de Juifs baptisés de force qui, fuyant l'Inquisition, avaient quitté l'Espagne et le Portugal; ils pratiquaient un catholicisme de façade. Leur petit nombre, leurs capitaux et les importants réseaux commerciaux dont ils disposaient déterminèrent le Sénat et la Bürgerschaft – le Parlement à Hambourg et à Brême – à autoriser leur établissement. Ainsi fut fondée la plus importante communauté séfarade d'Europe du Nord après celle d'Amsterdam. En 1603, on comptait à Hambourg sept familles et deux célibataires. Neuf ans plus tard, il y avait une vingtaine de familles, soit 120 à 150 personnes environ, enfants et domestiques non compris.

Quand il apparut que les nouveaux venus étaient juifs, la Bürgerschaft exigea leur expulsion, car il était interdit aux Juifs de s'installer à Hambourg. Le Sénat, conscient de l'importance des séfarades dans l'économie hambourgeoise, interrogea des théologiens et, fort de leur avis, décida d'autoriser les Portugais à demeurer dans la ville. En 1612 fut signé le premier contrat entre le Sénat et les séfarades : valable pour cinq ans, il leur donnait le droit de séjourner et de s'établir contre le paiement d'une redevance de 1 000 marks lübeckois par an. Cet accord ne leur reconnaissait pas le droit de pratiquer ouvertement leur religion, puisque ni l'exercice du culte ni la circoncision n'étaient autorisés dans la ville. Ils devaient enterrer leurs morts à Altona où la communauté avait acquis un lieu de sépulture en 1611. Avec ces dispositions, les Juifs portugais de Hambourg obtenaient les mêmes droits et subissaient les mêmes contraintes que les autres marchands étrangers. S'ils pouvaient pratiquer le commerce, ils étaient exclus de tous les métiers régentés par des guildes et ne pouvaient prétendre au titre d'« honorable marchand ». De plus, l'accès à la propriété foncière leur était interdit, mais les séfarades les plus aisés pouvaient tenter de tourner ce règlement en faisant acquérir des propriétés par des hommes de paille. En dépit de cette réglementation, le clergé protestant de Hambourg continua à s'opposer à la présence de Juifs séfarades dans la cité. En 1617, la redevance fut doublée en raison de l'ac-

croissement du nombre des Portugais, à qui l'on permit enfin de posséder un lieu où ils purent célébrer leurs services religieux.

Activités économiques

En 1619, les Juifs séfarades de Hambourg participèrent de façon déterminante – puisque la liste initiale contient quarante de leurs noms – à la fondation de la banque de Hambourg. Dans le domaine du grand commerce, ils étaient spécialisés dans le « négoce hispanique », suivant l'expression locale, et ils faisaient bénéficier l'activité économique hambourgeoise du vaste réseau de leurs relations internationales. Ils participèrent donc activement au développement du commerce avec les colonies espagnoles et portugaises, important du sucre du Brésil, du tabac, des épices, de l'argent des mines de l'Amérique espagnole, et s'adonnant même à la traite des esclaves africains utilisés dans l'exploitation des richesses du Nouveau Monde. Les marchands les plus importants – pour des raisons de notoriété, mais aussi de sécurité vis-à-vis de l'Inquisition qui surveillait toujours leurs parents dans la Péninsule ibérique – avaient toujours deux noms, l'un espagnol ou portugais, l'autre dont ils faisaient usage au sein de leur communauté. Ainsi Alvaro Diniz était l'*alias* de Samuel Yahya, Paulo Millão (ou Milan) celui de Moses Abensur; Diogo et son fils Manuel Teixera étaient Abraham et Isaac Senior, Immanuel Boccaro était l'*alias* de Jacob Rosales.

Des relations commerciales furent aussi établies grâce aux Juifs portugais avec les Antilles, le monde méditerranéen et l'Inde. En 1621, avec la reprise des hostilités entre la Péninsule ibérique et la république des Provinces-Unies, tout commerce officiel cessa entre les deux pays. Cette situation se maintint jusqu'en 1641 pour le Portugal qui venait de retrouver son indépendance, et jusqu'en 1648 pour l'Espagne, qui reconnaissait enfin *de jure* la république des Provinces-Unies. Cet intervalle vit s'accroître l'importance des relations avec les autres pays d'Europe du Nord et fit de Hambourg une plaque tournante pour le commerce nord-sud. Une telle conjoncture fut particulièrement propice aux Juifs; en effet, le grand commerce de la ville, largement orienté vers le Portugal, était pour moitié entre les mains des séfarades.

Leur réussite dans les affaires et leurs relations internationales firent nommer certains grands marchands représentants à l'étran-

ger de diverses maisons royales; ainsi, les Texeira devinrent fournisseurs et agents financiers de la cour de Suède. Le marché intérieur n'était pas pour autant négligé, et l'on retrouve les Juifs portugais aux foires de Francfort et de Leipzig. A Hambourg même, les séfarades participaient activement à la construction navale et à l'armement des navires. Ils intervenaient aussi dans la manufacture du tabac, le raffinage du sucre et l'orfèvrerie; leurs activités s'étendaient également au courtage et au monnayage. Alvaro Diniz, l'un des membres fondateurs de la communauté, entra en conflit avec le Sénat de Hambourg à cause de ses activités de monnayage et dut se réfugier à Altona avant de s'installer à Glückstadt.

En 1623, l'accord entre la communauté et le magistrat fut renouvelé. Une disposition nouvelle concernait la consultation des représentants des marchands des nations étrangères, et les Portugais ne furent pas oubliés, ce qui prouve les bonnes relations qu'ils entretenaient avec les autorités.

Au milieu du siècle, les Juifs séfarades comptaient environ 700 membres, mais l'ensemble de la communauté n'était pas riche; en 1656, seuls 116 membres payaient les taxes communautaires et beaucoup de Juifs furent obligés de se mettre au service des plus fortunés. En 1697, une conjoncture économique particulièrement défavorable conduisit le Sénat de Hambourg, à l'initiative de la Bürgerschaft, à exiger des séfarades un impôt exceptionnel de 20 000 marks et à tripler la redevance annuelle. Ce rançonnement, qui s'ajoutait à une dégradation de la situation économique et aux disputes religieuses à l'intérieur de la communauté, détermina un grand nombre des séfarades les plus aisés – parmi lesquels les Teixera – à quitter la ville pour gagner Altona et Ottensen, puis Amsterdam et Londres. Cette crise marqua le déclin de la communauté séfarade qui ne se remit pas de l'exil de ses élites et ne retrouva jamais son prestige. Le nouveau statut édicté à cette même époque n'autorisait toujours pas la construction d'une synagogue, mais, comme le précédent, il permettait aux Juifs de se rassembler dans des lieux de prière pour y célébrer le culte. Signalons la reconnaissance officielle cette même année de la communauté ashkénaze qui fut, elle aussi, lourdement taxée en raison du nombre croissant de ses membres.

La vie communautaire

Les premiers groupes religieux organisés furent fondés à l'initiative de certaines familles riches. Les Aboab *alias* Faleiros fondèrent la première congrégation, Keter Torah (« La couronne de la Loi »), puis suivirent Talmud Torah (« Enseignement de la Loi ») et Neve Shalom (« Demeure de la Paix »). En 1653, les trois communautés s'unirent et la nouvelle communauté prit le nom de Beth Israel. Le *mahamad*, son directoire, était composé de sept membres élus pour deux ans. Il avait des pouvoirs étendus sur les membres de la communauté et pouvait même faire expulser les Juifs étrangers de la région de Hambourg. Les rares Juifs ashkénazes qui avaient le droit de s'installer dans la ville comme domestiques des séfarades étaient soumis au contrôle du *mahamad*. L'un des membres les plus éminents et les plus influents de cette communauté fut Duarte Nunes da Costa – Jacob Curiel pour sa communauté.

En 1710, une commission impériale définit un nouveau statut pour les Juifs (ashkénazes et séfarades). Compte tenu des services rendus par ces derniers au commerce hambourgeois, ils bénéficièrent de plus de droits que leurs coreligionnaires.

Vie intellectuelle

La réputation de la communauté séfarade de Hambourg s'étendait bien au-delà des limites de la ville. Dans la première moitié du XVIIe siècle, elle vécut une grande période d'épanouissement intellectuel et culturel. Elle n'atteignait pas la renommée d'Amsterdam, mais elle était comparable à celle de Venise ou de Livourne et attirait de nombreux érudits qui y séjournaient. S'épanouirent en son sein des savants et des médecins, tel Rodrigo de Castro et Enrico Rodriguez. Le premier, diplômé de l'université de Coïmbre, possédait une licence de philosophie et de médecine. Il fut appelé « le prince de la médecine » à son époque. Il acquit sa réputation en combattant la peste de 1595 à Hambourg et en publiant un an plus tard son *Tractatus de peste*. Il fut également un pionnier de la gynécologie : en 1603 parut son *De universa mulierum morbuorum medicina* et en 1614 son *Medicus politicus*. Il mourut en 1626 et repose au

cimetière juif d'Altona. Son fils, Andrea de Castro, fut médecin personnel du roi de Danemark à Glückstadt, et un autre de ses fils, Benedictus, habita Hambourg et fut membre du *mahamad* avant d'être appelé aux mêmes fonctions auprès de la reine Christine de Suède. D'autres praticiens séfarades célèbres domiciliés à Hambourg exercèrent à Glückstadt, parmi eux Benjamin Mussaphia.

Outre des médecins, les séfarades comptaient de nombreux écrivains et érudits. David de Isaac Cohen de Lara naquit à Hambourg vers 1602. Lexicographe renommé, il entretint une correspondance nourrie avec de nombreux lettrés chrétiens dont J. Buxtorf et Théophile Spizelius qui le tenaient pour le plus grand hébraïsant de son siècle. On lui doit de nombreux ouvrages et des traductions de l'hébreu en espagnol. Jacob Jehuda León, surnommé « Templo » pour avoir construit une célèbre maquette du temple de Salomon, vécut un certain temps à Hambourg. Immanuel Bocarro *alias* Jacob Rosales, ami de Galilée, séjourna dans la ville en 1640 et Isaac Jessurun, auteur d'un ouvrage sur la providence, y demeura également. Il y eut aussi de grands rabbins : Isaac Ahias, disciple d'Isaac Uziel, fut *haham* de Hambourg. Les érudits séfarades de Hambourg s'illustrèrent donc dans tous les domaines, philologique, historique, astrologique ou astronomique et médical, et ils eurent une influence notable sur les cercles chrétiens.

Le mouvement sabbataïste reçut un fort soutien des communautés juives de Hambourg. Gluckel Hameln relate cet enthousiasme dans ses célèbres *Mémoires* : « On ne saurait décrire la joie qui s'empara de tous lorsqu'on reçut les lettres parlant de Sabbataï Tsevi. Ce sont les Portugais qui en reçurent le plus. Ils les apportaient dans leur synagogue et les lisaient à haute voix. Les Allemands aussi, jeunes et vieux, allaient alors dans la synagogue portugaise. Les Portugais mettaient leurs meilleurs vêtements et, par-dessus, une large ceinture en soie verte : c'était la livrée de Sabbataï Tsevi. » Parmi ses plus illustres partisans, citons Manuel Texeira, Baruch Nahmias de Castro et Mosé Gideon Abudiente à qui l'on doit non seulement une *Grammatica hebraica* imprimée à Hambourg en 1633, mais encore un ouvrage intitulé *Fin de los dias*, publié à Glückstadt en 1666 et dédié à la gloire de Sabbataï Tsevi. Une fois retombée l'effervescence messianique, ce livre fut saisi par le *mahamad*. C'est à Hambourg aussi que Rabbi Jacob Sasportas, l'adversaire le plus résolu du mouvement sabbataïste, isolé à l'intérieur de la communauté à cause de sa virulence, écrivit sa grande réfutation du pré-

tendu Messie, *Tsitsat Nobel Tsevi*, une compilation d'informations et de documents sur celui-ci.

Le déclin que nous avons signalé pesa sur la vie des séfarades de Hambourg à partir de cette époque et se poursuivit tout au long du XVIIIe siècle. Ils se consacrèrent au commerce européen et principalement aux échanges avec les pays bordant la Baltique, car le commerce avec la Péninsule ibérique et ses colonies était devenu difficile du fait des hostilités avec l'Espagne. La vie intellectuelle s'appauvrit également, l'imprimerie disparut virtuellement. Quelques médecins, mais surtout des marchands et des courtiers constituèrent les membres actifs de la communauté. Cette situation entraîna de nouveaux départs vers le Danemark, qui offrait plus de libertés aux Juifs.

Au début du XIXe siècle, les séfarades durent se soumettre aux lois de l'occupation napoléonienne et s'unir aux ashkénazes pour ne former qu'une seule communauté juive à Hambourg. Après la chute de Napoléon, la communauté portugaise retrouva son autonomie, mais ses ressources diminuèrent encore lorsqu'elle dut subvenir aux besoins d'un nombre croissant de pauvres. L'incendie de Hambourg en 1842 détruisit la synagogue et les archives de la communauté à l'Alter Wall, ce qui explique que l'on possède si peu de documents sur son histoire avant cette date. L'aide de nombreuses communautés étrangères permit, entre 1854 et 1855, de construire une nouvelle synagogue séfarade; ce fut la dernière à Hambourg. Pour avoir une idée du déclin de cette communauté, rappelons qu'en 1663 vivaient à Hambourg 125 familles, soit un millier de personnes environ; deux siècles plus tard on n'en comptait plus que 275.

Après la dissolution de la communauté juive portugaise d'Altona en 1787 – dont nous parlerons plus loin –, la communauté hambourgeoise resta l'unique représentante du judaïsme séfarade en Allemagne. Elle avait été fragilisée par la loi d'émancipation de 1864 qui avait aboli dans le pays toute contrainte communautaire, mais en 1907 ses statuts restaient pratiquement inchangés. A cette époque, selon l'un des membres de la communauté, le docteur Cassuto, il ne restait plus qu'une petite centaine d'« Israélites espagnols », pour la plupart avocats, commerçants et médecins. La langue de leurs ancêtres avait pratiquement disparu : la communauté avait fermé son école et ses enfants fréquentaient soit les établissements publics, soit l'école de la communauté ashkénaze; seules quelques

femmes utilisaient encore de vieux livres de prières en castillan. L'unique réminiscence de l'espagnol consistait à dire dans cette langue les premiers mots des prières les jours de fêtes.

En 1920, la communauté se dota de nouveaux statuts qui tenaient compte de la législation de la République de Weimar, permettant par exemple le vote des femmes. Comme pour d'autres communautés, la crise économique des années vingt posa à celle des séfarades de Hambourg de très graves problèmes, jusqu'à menacer sa survie. On possède une donnée démographique pour cette période, puisqu'en 1926 un fichier de l'état civil mentionne 27 familles totalisant 138 personnes.

Jusqu'à sa dissolution officielle en 1938, la communauté des Juifs portugais demeura orthodoxe. Dans la vie religieuse comme pour les affaires communes, elle coopéra étroitement avec celle des ashkénazes et, dès 1910, le Grand Rabbin des synagogues réunies devint aussi *haham* de la communauté portugaise. Celle-ci participa aux activités des écoles fondées par les communautés ashkénazes et collabora aussi dans les autres domaines de la vie religieuse : enterrements, entretien du cimetière et abattage rituel; mais la communauté portugaise conserva ses propres associations.

Le sionisme, objet de discussions passionnées, n'intéressa pas la communauté mais enflamma de nombreux jeunes. L'un des premiers séfarades de Hambourg à émigrer en Palestine fut David Sealtiel qui modifia son nom en Shaltiel; il occupa la fonction de commandant militaire de Jérusalem en 1948 et plus tard devint diplomate de l'État d'Israël. Son frère, Joseph B. Sealtiel, l'un des derniers dirigeants de la communauté portugaise de Hambourg, mourut ainsi que sa famille à Auschwitz.

La communauté portugaise était liée à l'ensemble du monde séfarade; elle entretenait des rapports étroits avec les communautés voisines, tout particulièrement celles d'Altona et d'Amsterdam. En 1938, des représentants de la communauté de Hambourg participèrent à Amsterdam au deuxième congrès de l'Association mondiale des communautés séfarades.

Face à la montée de l'antisémitisme dans l'Allemagne nazie, les séfarades favorisèrent la formation de groupes de défense et envisagèrent une émigration collective de séfarades allemands vers une colonie hollandaise ou anglaise, mais l'aggravation de la situation politique empêcha la réalisation de ce projet.

La déportation des Juifs de Hambourg en 1941 mit fin à l'histoire

presque trois fois séculaire de la vie séfarade dans la ville. Le livre du souvenir des victimes juives de la persécution nazie fait état de plus de 60 séfarades hambourgeois tués dans les camps de concentration. Après 1945, ceux qui avaient survécu ou étaient revenus dans leur ville n'étaient même plus assez nombreux pour former un *minian*; et, le 9 décembre 1946, s'éteint Isaac Andrade, le dernier membre de cette communauté.

Le cimetière juif d'Altona témoigne de la richesse de la vie séfarade à Hambourg autrefois. On peut y voir, à côté de quelque 6 000 tombes d'ashkénazes, environ 2 000 tombes de Juifs portugais.

ALTONA. De 1622 jusqu'à 1864, Altona appartint à la couronne danoise. Dès le XVIIe siècle, on y enregistre la présence de Juifs portugais, la plupart de passage. Il existait une grande différence entre les séfarades d'Altona et les Juifs de Hambourg. Les séfarades d'Altona jouirent de tous les droits civiques dès 1719 alors que les Juifs ashkénazes de cette ville ne les obtinrent qu'en 1842 et ceux de Hambourg seulement en 1849. La communauté séfarade, considérée comme une « filiale » de celle de Hambourg, fut fondée en 1703 par treize familles venues de la ville hanséatique. Ce groupe était si réduit qu'il lui était souvent difficile de former un *minian*; pourtant, en 1771, il réussit à construire une synagogue. Au cours du XIXe siècle, le nombre de ses membres diminua encore et, en l'absence de fonds, la synagogue fut fermée en 1882 et la communauté officiellement dissoute en 1887.

A Altona, les Juifs bénéficièrent jusqu'à la fin du XIXe siècle d'un statut à part et clairement défini en vertu des privilèges établis par le souverain danois, tandis qu'à Hambourg la double politique du Sénat et de la Bürgerschaft était responsable d'une politique toujours incertaine.

Il faut signaler que quelques Juifs obtinrent au XVIe siècle le droit de s'établir dans la forteresse de Tönning appartenant au duc de Gottorp ainsi qu'à Friedrichstadt.

EMDEN. Au début du XVIIe siècle, quelques Crypto-Juifs arrivés par hasard à Emden se joignirent à la communauté ashkénaze de la ville. Ils voulurent y retrouver la religion de leurs ancêtres, mais le rabbin Uri Ha-Levy leur signala la virulence des sentiments antijuifs de cette ville, qui menaçait d'ailleurs d'expulser ses coreligionnaires, et leur conseilla de se rendre à Amsterdam. Après ce passage historique – car certains tiennent ces quelques Crypto-Juifs

pour les pères fondateurs de la communauté d'Amsterdam – on ne signale plus de présence séfarade dans la ville. Seuls des agents commerciaux s'y rendaient parfois pour liquider des affaires de commerce de gros (épices et autres articles de luxe). Les archives signalent des relations d'affaires entre la communauté ashkénaze d'Emden et les séfarades d'Amsterdam.

Au milieu du XVIIe siècle, la municipalité chercha à attirer des Juifs séfarades pour bénéficier de leur puissance financière et de leur vaste réseau de relations. Elle leur proposa des privilèges relativement importants, mais d'autres villes d'Europe du Nord présentaient des conditions plus favorables et des possibilités économiques plus attirantes. En 1703, Emden fit une deuxième tentative en direction des séfarades, publiant un édit encore plus libéral : liberté du culte, égalité fiscale et conditions commerciales exceptionnelles, assorti de nombreuses franchises douanières pour les importations de la Péninsule ibérique. A cette époque, on trouve un certain Henriquez inscrit sur les registres comme citoyen d'Emden; il tenait un établissement de prêt public et possédait une imprimerie hébraïque. La municipalité le chargea de faire venir des Portugais d'Amsterdam, mais sa tentative n'eut aucun succès. Toutefois, entre 1703 et 1706, neuf séfarades (sur un total de onze nouveaux venus enregistrés) s'établirent à Emden. On ignore combien de temps ils séjournèrent dans la ville, ce qu'ils y firent et ce qu'ils devinrent. Après 1708, plus aucun document ne témoigne d'activité économique de Portugais à Emden.

Scandinavie

DANEMARK. Le Danemark fut le premier pays scandinave à accorder aux Juifs une autorisation de résidence. En 1622, à la demande d'Albertus Denis (Alvaro Diniz), qui était devenu son directeur de la Monnaie, le roi Christian IV envoya une ambassade auprès des communautés séfarades d'Amsterdam et de Hambourg pour les inviter à s'installer à Glückstadt. Cette ville nouvelle, située sur la rive droite de l'Elbe, appartenait alors à la couronne de Danemark et avait été fondée pour faire concurrence à Hambourg. Le roi garantissait aux Juifs séfarades la liberté de culte et de très nombreux privilèges commerciaux. Ainsi, il leur était permis de fonder une synagogue, de procéder à l'abattage rituel et d'enterrer leurs

morts dans le respect des préceptes religieux; en outre, le rabbin et les employés de la communauté étaient exemptés d'impôts.

Enfin, les séfarades pourraient entreprendre tout type d'activité commerciale autorisé par la loi et pratiquer le prêt simple ou sur gages. En 1620, 13 Juifs portugais étaient déjà établis à Glückstadt. Ils y exploitaient une savonnerie, un moulin à huile et, semble-t-il, une fabrique de porcelaine et une tannerie; leur raffinerie de sel et de sucre était également importante. Bon nombre d'entre eux étaient armateurs; d'autres faisaient le commerce du lin, du tabac et des matériaux de construction. Quelques-uns se lancèrent aussi dans le commerce du poisson et dans le transbordement de produits agricoles.

En 1623, Glückstadt comptait 29 familles d'origine séfarade, mais en 1625 ce nombre se réduisit à 19. En effet, cette année-là, la menace d'une entrée des troupes suédoises détermina les premiers Juifs de Glückstadt à quitter la ville. Ils louèrent ou vendirent leurs maisons et leurs propriétés foncières; certaines manufactures fermèrent leurs portes. Cinq ans plus tard, comme conséquence de la guerre et toujours grâce à l'influence de Denis, les Juifs portugais se virent accorder de nouveaux privilèges, bien supérieurs à ceux qu'on avait accordés aux Juifs de Hambourg et d'Amsterdam. Jusqu'au conflit qui opposa le Danemark et la Suède en 1643, ces avantages incitèrent de nombreux séfarades à participer à la vie économique de Glückstadt; un retour progressif s'amorça et, à la mort de Christian IV, le nombre des séfarades s'était accru dans la ville. Elle abritait les comptoirs d'armateurs et de marchands importants comme Casper Gomes, Philipp Jorge de Brito et Duarte Nunes da Costa. La communauté portugaise de Glückstadt entretenait des rapports étroits avec celle de Hambourg et de nombreux séfarades faisaient la navette entre les deux communautés, car ils avaient souvent des bureaux dans les deux villes.

Sous Christian IV régnait dans le pays un état d'esprit libéral à l'égard des Juifs, et quelques Portugais furent même autorisés à s'installer à Copenhague. Toutefois, il faut rappeler que, pour pouvoir s'établir au Danemark, les Juifs devaient obtenir une autorisation royale. En dehors de Glückstadt, des Juifs séfarades travaillèrent comme joailliers et financiers de la famille royale et d'une partie de la noblesse danoise. Parmi les Juifs portugais les plus éminents, citons Gabriel Gomez qui fut engagé en 1634 comme commissaire des douanes et nommé, en 1647, commis général et

apothicaire de la cour. Benjamin Mussaphia, auteur d'un célèbre ouvrage talmudique, *Musaf ha-Arukh*, devint médecin ordinaire de la famille royale en 1646, et son gendre, Gabriel Milan, occupa en 1684 la fonction de gouverneur de la colonie danoise aux Antilles.

A cette date, sur l'intervention de Diego Texeira de Mattos, à qui le roi de Danemark devait des sommes considérables, les privilèges particuliers des Juifs portugais – par opposition aux ashkénazes – furent à nouveau confirmés. Durant le XVIII[e] siècle, les familles Abensur, Franco, Granada, de Lima, Meldola, de Meza, Moresco ainsi que les Texeira de Mattos s'adonnèrent à des opérations financières au Danemark. En 1722, on comptait 65 familles juives dans le pays, représentant 350 personnes, mais elles n'étaient déjà plus enregistrées séparément selon leur origine séfarade ou ashkénaze. A partir de cette époque l'importance économique des Portugais ne cessa de diminuer, et ils perdirent leur prééminence dans la communauté juive au profit des ashkénazes.

La communauté juive du Danemark connut au XIX[e] siècle, au point de vue social, culturel et économique, une période florissante que l'on doit surtout aux Juifs ashkénazes. En 1814, les Juifs obtinrent la nationalité danoise et les derniers obstacles concernant leur émancipation furent levés en 1849. La même année, dans le décret régissant les modalités des élections à l'institution représentant les Juifs du Danemark, on biffa le passage stipulant qu'au moins un membre de cette institution devait appartenir à la communauté portugaise. Ce coup de plume entérinait officiellement la fin de la situation privilégiée qui fut autrefois la leur. Dès lors, la vie de la communauté portugaise se confond avec la vie des Juifs du Danemark en général. A l'aube du XX[e] siècle, les 3 500 Juifs danois appartenaient aux classes moyennes ou aisées. Parmi les Juifs séfarades, le dernier à porter un nom célèbre au Danemark est le compositeur Fini Henriques (1867-1940).

On ne peut passer sous silence l'attitude exceptionnelle du peuple danois et de son monarque durant les heures noires du nazisme. A cette époque vivaient environ 8 000 Juifs dans le pays. Alors que les Allemands persécutaient déjà les Juifs en Allemagne, le roi Christian X assista personnellement à la commémoration du centenaire de la grande synagogue de Copenhague. De 1940 à 1943, aucun Juif danois ne fut inquiété, car les Allemands avaient compris qu'ils n'avaient pas intérêt à les persécuter s'ils voulaient maintenir de bonnes relations avec les dirigeants, mais ils changèrent de poli-

tique en 1943. Averties du danger imminent de déportation, des organisations danoises juives et non juives, avec le soutien populaire, organisèrent une très efficace opération de sauvetage vers la Suède, réussissant à sauver la presque totalité des Juifs du pays. En dépit de ces efforts, 500 Juifs furent déportés, principalement à Theresienstadt. La plupart d'entre eux eurent la chance de revenir, et, après la guerre, tous retrouvèrent leurs biens intacts. Cent vingt Juifs danois périrent dans l'holocauste.

NORVÈGE. Bien qu'au XVIIe et au XVIIIe siècle les couronnes de Norvège et de Danemark fussent unies, les privilèges danois concédés aux Juifs ne s'appliquèrent pas au royaume de Norvège. Ainsi, en vertu de lois spéciales édictées en 1687, il était en principe défendu aux Juifs de s'installer en Norvège sous peine d'arrestation et d'expulsion. Toutefois une distinction rigoureuse avait été établie entre séfarades et ashkénazes, et l'application stricte de ces dispositions ne touchait que ces derniers. Sous certaines conditions, les Juifs portugais pouvaient être autorisés à entrer dans le pays, mais pas à s'y installer; ainsi Manuel Texeira de Hambourg, qui était copropriétaire de mines dans ce pays, y faisait des séjours d'affaires.

La Constitution de 1814, la plus libérale d'Europe, interdisait toujours aux Juifs le droit de s'établir dans le pays. Trente ans plus tard, quelques autorisations de séjour furent données à des Juifs portugais, mais c'est en 1851 seulement que les Juifs furent admis et purent jouir de tous les droits civiques. Il n'y eut donc pas à proprement parler d'établissement juif séfarade en Norvège, et en 1875 on ne comptait que 25 Juifs en Norvège. A la fin du siècle, une immigration en provenance de l'Europe de l'Est en accrut le nombre et permit d'en recenser 1 500 environ en 1920. Ils étaient 1 800 à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Durant l'occupation nazie, le sort des Juifs norvégiens fut tragique en raison de la collaboration entre le gouvernement de Quisling et les nazis. Les Juifs ne trouvèrent dans la population norvégienne ni sympathie ni aide efficace : seuls une soixantaine d'entre eux réussirent à se cacher dans le pays. Quelques-uns parvinrent à gagner la Suède. Dès 1942, près de 800 hommes, femmes et enfants furent déportés à Auschwitz et il n'y eut que 12 survivants.

SUÈDE. La Suède luthérienne avait toujours adopté à l'égard des Juifs une position très hostile, mais, lors de la fondation de Göteborg en 1616, un cruel besoin d'argent se fit sentir pour financer les guerres du roi Gustave-Adolphe, et certains cercles de la cour sué-

doise proposèrent au monarque de suivre l'exemple du Danemark et d'inviter de riches Juifs portugais d'Amsterdam à s'établir dans le pays. Le projet échoua devant l'opposition des conservateurs qui souhaitaient poursuivre une politique de rejet. Le représentant diplomatique suédois à Hambourg noua à partir de 1631 de bonnes relations avec divers séfarades, dont Duarte Nunes da Costa, le docteur Benjamin Mussaphia et David Cohen de Lara mais, en dépit de son influence, ce diplomate ne put faire accepter l'idée de l'établissement de Juifs séfarades en Suède.

La jeune reine Christine eut aussi des contacts fréquents avec des Juifs séfarades de Hambourg et d'Amsterdam, et Menasseh ben Israël s'offrit à lui constituer une bibliothèque de livres hébraïques. Baruch Nahmias de Castro, de la communauté de Hambourg, devint en 1646 son médecin personnel. La reine fut aussi en rapport étroit avec la famille Texeira. Diogo Texeira était devenu son banquier et importait en Suède, grâce à un important réseau de négociants, toutes sortes d'articles. C'est chez lui, à Hambourg, que la reine séjourna après son abdication. Texeira demeura son homme de confiance en matière de finances et lorsqu'il mourut, en 1666, son fils Manuel le remplaça auprès de la reine.

En 1707, six familles séfarades de Venise cherchèrent à obtenir, moyennant finances, le droit de s'établir en Suède, mais leur demande fut rejetée : la cour restait toujours hostile à l'établissement de Juifs dans le pays, ce qui découragea l'immigration des séfarades. La position de la couronne suédoise à l'égard des Juifs se modifia à la fin du XVIIIe siècle, et, en 1779, ils furent autorisés à s'établir à Stockholm, à Göteborg et à Norrköping sous certaines conditions. Dès 1838, une évolution favorable s'amorça, mais ce n'est qu'en 1870 qu'une loi permit aux Juifs de s'établir où ils le voulaient dans le pays. Il faudra attendre 1951 pour qu'une personne n'appartenant pas à l'Église luthérienne puisse accéder à un poste ministériel.

Durant les persécutions nazies en Allemagne à la veille de la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement suédois, soutenu par l'aristocratie franchement pro-allemande, empêcha toute immigration juive en dépit des pressions des Juifs suédois. La crainte d'une augmentation du chômage et un antisémitisme certain empêchèrent les organisations juives suédoises d'apporter une aide efficace à leurs coreligionnaires. Cette attitude changea complètement à partir de 1942 lorsque furent connues les atrocités nazies, et la Suède devint une terre d'asile pour les Juifs qui purent s'y réfugier.

La communauté séfarade de Vienne

Zvi Loker
Historien et diplomate

Des négociants portugais et espagnols venant d'Italie ou du sud des Balkans vinrent à Vienne, la capitale de l'Autriche et de l'Empire austro-hongrois, dès le XVIII[e] siècle. Ces visiteurs étaient des sujets turcs auxquels certains droits de séjour et de résidence avaient été garantis par le traité de Karlowitz signé en 1699 par l'Autriche et l'Empire ottoman. De telles dispositions furent renouvelées dans les traités de Passarowitz (1718) et de Belgrade (1738).

Peu à peu, un certain nombre de Juifs séfarades s'établit dans la ville et s'organisa pour prier ensemble. Les prières furent d'abord récitées dans la maison de Moses Lopes Pereira (*alias* Diogo d'Aguilar), un Juif de cour anobli que l'histoire connaît sous le nom de « baron Aguilar ». C'est lui qui obtint les lettres patentes autorisant l'établissement d'une « colonie turque » à Vienne. Réfugié portugais, descendant de Juifs et de *conversos* suppliciés à Lisbonne, il peut être considéré comme le fondateur de la communauté séfarade de Vienne. Il comptait parmi les grands financiers de l'époque et finança, avec Sintzheim et Simon, un emprunt d'État destiné à la construction du château de Schönbrunn, la résidence des Habsbourg. Il détenait le monopole du tabac et, avec Samson Wertheimer, servit deux empereurs : Marie-Thérèse et Ferdinand.

Vers 1750 arrivèrent des familles séfarades parmi lesquelles les Camondo, les Nissan et les Echkenazy. A cette époque, un décret impérial permettait aux Juifs séfarades d'opter pour la nationalité autrichienne, mais la plupart d'entre eux préférèrent rester sous la protection ottomane. Ces Juifs « turcs » venaient de Turquie, de Roumanie, de Grèce, de Serbie, et même d'Asie Mineure et de Palestine; parmi eux, le joaillier Cohen da Sylva et Arvetti (ou Arouetti), le premier enseignant qualifié de la communauté. Elle était dirigée par deux *parnassim* – un président et un vice-président

– et cinq *adjuntos* (adjoints); son statut en quatorze paragraphes (*punkten*) lui fut octroyé par le gouvernement en 1778.

Un premier oratoire fut ravagé par un incendie en 1828. En 1868, on édifia un temple que l'on détruisit bientôt au profit d'un autre édifice en 1881, lorsque Marcus M. Russo devint président de la communauté. Avec lui s'ouvre l'ère la plus brillante du séfardisme viennois. La nouvelle synagogue, un bâtiment de style mauresque qui rappelle l'Alhambra de Grenade, fut agrandie et redécorée en 1887. A cette époque, Abraham M. Elias décida d'abriter dans un même bâtiment toutes les institutions de la communauté, y compris le *Talmud Torah*. Au milieu du XIX[e] siècle, les *parnassim* étaient Aharon de Mayo et Haïm Cohen et le chef spirituel Reuben Barukh. Plus tard, la communauté engagea le rabbin Nissim Ovadia de Jérusalem et fit également venir des *hazanim* de l'étranger.

A partir de 1815, les autorités de Basse-Autriche s'efforcèrent de contrôler la congrégation, mais cette supervision était superficielle et la Sublime Porte n'accepta pas de la reconnaître; elle intervenait d'ailleurs régulièrement en faveur de la communauté afin de sauvegarder son indépendance. Celle-ci fut contestée après l'établissement de la *Kultusgemeinde*, la communauté des Juifs autrichiens ashkénazes reconnue par la loi le 21 mars 1890. A cette date, les ashkénazes dépassaient 170 000 âmes alors que les séfarades n'étaient que quelques centaines. Les premiers déposèrent une demande de fusion auprès des autorités qui, d'ailleurs, l'encourageaient. Les séfarades tentèrent de conserver leur autonomie et de longues discussions eurent lieu auxquelles prit part la diplomatie ottomane. Elles n'aboutirent qu'en 1909 avec une solution de compromis : la congrégation séfarade serait incorporée à celle des ashkénazes, mais conserverait une dénomination propre, la *Verband tuerkischer Israeliten* (Union des Israélites turcs) et une certaine autonomie.

Entre 1873 et 1888, le docteur Michal Pappo fut *hazan*, puis rabbin de 1888 jusqu'à la Première Guerre mondiale tandis que Moses Alcalay, originaire de Belgrade, était responsable du *Talmud Torah*. Lui succéda Samuel Elias. Après 1881 se distinguèrent dans les tâches communautaires Licco Adutt, César Danon, Mosco Mayo, Robert de Mayo, Albert Barache, David Alazaki, Heinrich Amoday. Sigmund Heskia fut le dernier président avec, pour secrétaire, Adolf v. Zemlinsky. Le philanthrope Abraham Meir Altaras dota la communauté de deux *Sifrei Torah*. La bibliothèque, Midrach Eliahu, fut entièrement détruite pendant la Grande Guerre.

Une association culturelle, l'Union española, fonctionna pendant plusieurs années, animée par Mosco Galimir, et une société d'étudiants teintée de sionisme, Esperanza, réunissait au début du siècle les personnalités les plus brillantes de la société séfarade viennoise dont les membres étaient soucieux de conserver des liens avec les diplomates espagnols de la capitale.

Après l'Anschluss de mars 1938, les biens de la communauté furent pillés et incendiés, et l'holocauste détruisit la branche viennoise du judaïsme séfarade.

BIBLIOGRAPHIE

Les séfarades en Allemagne et en Scandinavie

I.N. BAMBERGER, *A Cultural History of Jews in Denmark, 1622-1900*, New York, 1974.

A. CASSUTO, *Gedenkschrift anlässlich des 275 jährigen Bestehens der portugiesisch-jüdischen Gemeinde in Hamburg. Mit Aufzählung der portugiesisch-jüdischen Rabbiner in Hamburg und der in Hamburg, Altona, und Glückstadt gedruckten Bücher portugiesisch-jüdischer Autoren*, Amsterdam, 1927.

D.J. ELAZAR, A. WEISS LIBERLES et S. WERNER, *The Jewish Communities of Scandinavia. Sweden, Denmark, Norway and Finland*, New York-Londres, 1984.

P. F. FREIMARK, « Fidanque versus Bäcker-Ämter. Der Streit zwischen dem portugiesischen Juden Fidanque und den Altonaer Bäcker-Ämter (1771-1774) », *in* P. FREIMARK et H. RICHTERING, édit., « Gedenkenschrift für Bernhard Brilling », in *Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden*, vol. 14, Hambourg, 1988, p. 136-149.

M. GRUNWALD, *Portugiesengräber auf deutscher Erde : Beiträge zur Kulturund Kunstgeschichte*, Hambourg, 1902.

G. HAMELN, *Mémoires*, Paris, 1971.

Encyclopedia Judaica, articles « Denmark », « Norway », « Sweden ».

A. HEITMANN, *Die Portugiesisch-Jüdische Gemeinde zu Hamburg 1970-1914*, mémoire de maîtrise, Hambourg, 1988. Manuscrit dactylographié.

J. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, 1985 ; « Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel) of Hamburg, Sephardi Nobleman and Commercial Leader (1585-1664) », in *Studia Rosenthaliana. Journal for Jewish Literature and History in the Netherlands and Related Subjects*, vol. XXI, n° 1, mai 1987, p. 14-34.

H. KELLENBENZ, « Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts », in *Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftgeschichte*, supplément n° 40, Wiesbaden, 1958 ; « History of the Sephardim in Germany » et « The Sephardim in Scandinavia », in *The Western Sephardim. The Sephardi Heritage*, vol. 2, édité par R. BARNETT et W. SCHWAB, Grendon, 1989, p. 41-45.

G. KÖHN, « Die Bevölkerung der Residenz, Festung und Exulantenstadt Glückstadt von der Gründung 1616 bis zum Endausbau 1652. Methoden und Möglichkeiten einer historisch-demographischen Untersuchung mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung », in *Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*, vol. 65, Neumünster, 1974, p. 127-152.

H. LAMM, « Der Wiederaufbau der Hamburger Jüdischen Gemeinde nach 1945 », *in* O. WOLFSBERG-AVIAD et al., *Die Drei-Gemeinde. Aus der Geschichte der Jüdischen Gemeinden Altona-Hamburg-Wandsbek*, Munich, 1960, p. 134-146.

J. LOKERS, « Die Juden in Emden, 1530-1806. Eine sozial-und wirtschaftsgeschichtliche Studie zur Geschichte der Juden in Norddeutschland vom ausgehenden Mittelalter bis zur Emanzipationsgesetzgebung », in *Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands*, vol. 70, Aurich, 1990.

I. LORENZ, « Portugiesisch-jüdische Gemeinde in Hamburg », in *Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation*, 2 vol., in *Hamburger Beiträge zur Geschichte der Juden in Hamburg*, vol. 13, Hambourg, 1987, 2e partie, p. 1173-1193.

E. LÜTH, D. SHALTIEL, « Hamburger – Fremdenlegionär – Diplomat – Verteidiger von Jerusalem », Hambourg, s.d.

G. MARWEDEL, *Geschichte der Juden in Hamburg, Altona and Wandsbek*, Hambourg, 1982.

La communauté séfarade de Vienne

N.M. GELBER, « The Sephardic Community of Vienna », *Jewish Social Studies*, vol. X, n° 4, New York, oct. 1948.

M. PAPPO, « The Sephardic Community of Vienna », in J. FRAENKEL (éd.) *The Jews of Austria*, Londres, 1967.

A. V. ZEMLINSKY, *Geschichte der türkisch-Israelitischen Gemeinde zu Wien von ihrer Gründung bis heute nach historischen Daten* (Histoire de la communauté des Israélites turcs à Vienne depuis les origines à nos jours), avec une traduction en judéo-espagnol à la fin de la brochure, Vienne, 1888.

Les Balkans
Bulgarie
Roumanie
Yougoslavie

Les Juifs séfarades de Bulgarie

Zvi Loker
Historien et diplomate

La Bulgarie est située dans la péninsule des Balkans, sur la mer Noire, et les Bulgares sont de religion orthodoxe. Après avoir été autonomes, ils furent soumis à Byzance au XIVe siècle, puis aux Ottomans jusqu'en 1878, date à laquelle ils retrouvèrent leur indépendance. Ces vicissitudes de l'histoire expliquent le nationalisme des Bulgares de l'ère moderne.

La région abrita des Juifs dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, et l'on nomme « romaniotes » les Juifs de l'époque byzantine. Ce sont eux qui accueillirent les réfugiés à diverses époques et en particulier les exilés d'Espagne. A leur arrivée, au XVe siècle et surtout au XVIe siècle, il y avait trois communautés juives en Bulgarie : les romaniotes, les ashkénazes et une petite communauté italienne. Romaniotes et italiotes se fondirent dès le milieu du XVIe siècle avec les séfarades qui surent maintenir leurs rites et leurs traditions. La Bulgarie accueillit plusieurs vagues de réfugiés séfarades. Certains venaient d'Espagne, très peu du Portugal, et la plupart avaient déjà trouvé un premier asile en Dalmatie – en particulier à Raguse (Dubrovnik) – en Bosnie, en Serbie ou à Salonique; les possibilités de circulation dans l'Empire ottoman permettaient en effet différents échanges entre les communautés de la région. Le séfardisme domine pratiquement le judaïsme bulgare, fait unique dans les Balkans au nord de Salonique.

L'implantation des exilés de la Péninsule ibérique en Bulgarie se fit sans problème en raison de leur nombre limité.

Quelques milliers de réfugiés, arrivés en groupes échelonnés dans le temps, s'établirent dans un pays essentiellement sous-développé. Ils amenèrent leur esprit d'entreprise ainsi qu'une expérience artisanale et commerciale importante. Plus tard, d'autres séfarades s'installèrent encore dans le pays; ils étaient essentiellement commerçants à cette époque.

Au milieu du XIXe siècle, quelque 20 000 Juifs étaient dispersés dans une dizaine de villes. La majorité d'entre eux se trouvait à Sofia, capitale du pays. D'autres congrégations se constituèrent à Plovdiv (anciennement Philippopolis), Varna, Ruse (Roustchouk), Vidin, Nikopol, Choumla, Kjustendil, Jambol, Doupnitsa, Kazanlăk et Haskovo. Au total, il y avait 35 communautés structurées.

La comparaison entre les recensements officiels des années 1920 et celui de 1934 montre un déclin régulier du pourcentage de la population juive dans le pays. Lors du recensement officiel de 1934, les Juifs représentaient environ 49 000 personnes, soit 0,8 % de la population. A cette époque, quinze Juifs s'occupaient d'agriculture dans ce pays agricole : cela explique l'absence de tensions entre Juifs et autochtones en milieu rural. Il n'en était pas de même dans les villes où les Juifs étaient des négociants et surtout de petits commerçants ambulants : ils représentaient une concurrence aux yeux des indigènes. Cette situation permet de comprendre l'antisémitisme qui se manifesta, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, en milieu urbain. Il donna lieu – surtout en période de conflit (occupation du pays par les Russes, luttes de libération, départ des Turcs vaincus) – à des agitations parfois fondées sur des accusations de meurtre rituel, des pillages et des assassinats occasionnels.

L'insertion des Juifs dans la société bulgare ne posa pas de problème jusqu'à la fin du XIXe siècle. Le Grand Rabbin Gabriel Mercado Almosnino, que ses fonctions désignaient comme représentant des Juifs au *Sobranie* (parlement), cosigna la première Constitution bulgare en 1879. A cette époque, des Juifs firent partie de conseils municipaux et certains furent incorporés dans l'armée, mais malgré le congrès de Berlin (1878), qui avait fait obligation aux pays des Balkans d'accorder les droits civils aux minorités, des discriminations existaient en Bulgarie à l'égard des Juifs et certaines fonctions leur étaient interdites. Toutefois, pendant les premières décennies du XXe siècle, les Juifs bulgares étaient bien insérés culturellement et socialement dans le pays et les jeunes générations avaient abandonné le judéo-espagnol. Aussi furent-ils des patriotes ardents qui participèrent massivement aux guerres balkaniques, puis à la Première Guerre mondiale.

Les troubles qui se manifestèrent dès 1923, sous le règne de Boris III, préparèrent le terrain à la propagation de l'antisémitisme, mais peu d'incidents notables furent à signaler jusqu'à 1930, date de l'avènement du fascisme et de la crise mondiale, lorsque des

mouvements ultranationalistes comme celui des Ratnik (« combattants ») organisèrent une propagande antijuive. Sous l'influence directe et indirecte du national-socialisme allemand, et dans le cadre du régime totalitaire imposé par le roi, la Bulgarie devint graduellement un pays satellite du Reich, membre du pacte tripartite anticommuniste. A ce titre elle promulgua, en janvier 1941, une législation raciste « pour la défense de la nation » et, en août, créa un commissariat aux Affaires juives (KEV). Alexandre Belev, chef du KEV, signa le 26 mars 1942 un accord avec le délégué d'Eichmann, Dannecker, selon lequel 20 000 Juifs bulgares devaient être déportés en Pologne. Ce plan ne fut que partiellement exécuté, et seuls les Juifs résidant dans les territoires annexés en 1941 par la Bulgarie furent déportés et moururent à Birkenau et à Treblinka. Les 11 200 Juifs de la Macédoine yougoslave, de la Thrace grecque et ceux de la ville serbe de Pirot, victimes de cet accord, furent sauvés grâce à l'intervention efficace de 42 députés, de certains intellectuels et des chefs de l'Église orthodoxe bulgare. Les affirmations – accréditées par la mort mystérieuse de Boris III alors qu'il revenait d'une entrevue avec Hitler – selon lesquelles le roi lui-même serait intervenu pour sauver les Juifs bulgares sont sans fondement. Ceux-ci furent déportés et astreints à des travaux forcés dans le camp improvisé de Somovit et dans d'autres camps, mais, dès le mois de décembre 1943, ils furent autorisés à se réinstaller à Sofia et, après le renversement des alliances en 1944, la Bulgarie abolit toutes les mesures antijuives. Des combattants juifs s'illustrèrent dans la lutte antifasciste, et parmi les héros de la Résistance figure le nom d'Émile Chekerdjiisky. L'armée bulgare a compté trois colonels juifs.

Signalons ici que deux personnalités centrales du judaïsme serbe étaient originaires de Bulgarie, d'une part les ancêtres de Mosha (Moïse) Pijade, bras droit de Tito et président du Parlement fédéral yougoslave, qui était né à Vidin, sur le Danube; d'autre part le Grand Rabbin de Serbie et de Yougoslavie de l'entre-deux-guerres, Isaac Alcalay, natif de Sofia.

La vie communautaire et les institutions

Les communautés juives étaient organisées : les *hahamim* et les rabbins, là où il y en avait *, s'occupaient du domaine religieux; les *gevirim* ou *parnassim*, notables ou membres aisés, étaient chargés des problèmes laïcs et sociaux. En 1879, le gouvernement imposa un Grand Rabbinat et le Grand Rabbin Almosnino fut nommé à ce poste. Depuis le congrès des communautés qui s'était tenu en 1920, un système consistorial avait été adopté avec un Consistoire central et un Grand Rabbin, élu par le Consistoire, siégeant à Sofia. Trois tribunaux rabbiniques étaient établis à Sofia, à Ruse et à Plovdiv, capitale de l'ancienne Roumélie orientale, composés de trois rabbins et deux laïcs chacun, dont un juriste. Les relations avec les autorités et l'opinion publique étaient confiées au Consistoire et au Grand Rabbin. Ce système fonctionnait tant bien que mal, dépendant souvent de la personnalité du président du Consistoire ou du Grand Rabbin.

Pendant le XXe siècle, la carence de séminaires rabbiniques séfarades amena au poste de Grand Rabbin des ashkénazes venus de l'extérieur, qui ignoraient tout de la langue et des coutumes du pays. A Sofia, entre 1920 et 1926, le rabbin et président du tribunal fut le Rabbi David Pipano, auteur d'un ouvrage rabbinique et d'une chronologie des rabbins sofiotes. Le docteur Acher Hananel occupa le poste de Grand Rabbin de 1945 jusqu'à son décès en 1962 et fut, avec Eli Echkenazy, coauteur de l'important recueil de *responsa* rabbiniques relatifs à l'histoire économique des Juifs dans les Balkans, publié par l'Académie des sciences bulgare entre 1958 et 1960. Cette institution a également publié d'autres ouvrages sur les Juifs en Bulgarie.

Une grande majorité de Juifs fut attirée par le sionisme, qui prit fortement racine en Bulgarie dès la fin du siècle passé. Parmi les promoteurs de ce mouvement, il faut citer Josué Caleff, Haïm Farhi, Joseph Marco Baruch – qui publia cinq numéros d'un périodique sioniste en français, *Carmel* – ainsi que Zvi Belkovski, réfugié de

* Il était difficile pour les Juifs des Balkans de recevoir une formation rabbinique. Ils devaient se rendre le plus souvent à Salonique et certains allèrent se former dans des séminaires ashkénazes; c'est pourquoi nous distinguons ici les *hahamim* – hommes versés dans la Loi mais dépourvus de diplômes – des rabbins.

Russie, Karl Herbst de Sofia et le médecin Rudolf Bierer, originaire de Lemberg et ami de Herzl. Le mouvement se développa d'abord en province, à Ruse, à Vidin et surtout à Plovdiv, siège de l'organisation sioniste territoriale. Son président fut pendant de longues années Albert Romano, publiciste et sioniste de premier rang. Les partis sionistes de gauche Poaley Sion et Hachomer Hatzaïr jouèrent un rôle important dans la diffusion du mouvement et la préparation des départs vers la Palestine. On leur doit d'avoir mené à bien la grande migration vers Israël après la reconnaissance de l'État hébreu par la Bulgarie.

Éducation

Avant l'indépendance, les écoles communautaires étaient des *meldarim*, des écoles religieuses où l'on enseigna en judéo-espagnol, puis en hébreu et en bulgare. Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, l'Alliance israélite universelle joua un rôle considérable puisqu'elle posséda, jusqu'en 1896, quinze écoles de garçons et de filles implantées dans neuf communautés et elle eut le grand mérite de former des cadres et de relever le niveau culturel du judaïsme bulgare. Une école technique fut aussi fondée. Les sionistes tentèrent, sans succès, d'y remplacer le français par le bulgare et d'y introduire l'enseignement de l'hébreu, mais les notables apportèrent leur soutien à l'Alliance dans la polémique autour des programmes scolaires. A partir de 1910, les sionistes contrôlèrent l'éducation, ce qui eut un effet positif sur les écoles communautaires où l'on enseignait en bulgare. Entre 1924 et 1925, la langue d'enseignement fut l'hébreu. On fit venir un certain nombre de maîtres de Palestine et d'Occident, et le Consistoire fit même imprimer quelques livres scolaires. Les écoles communautaires contribuèrent à la formation d'un judaïsme conscient des aspirations nationales. Toutefois, après que l'éducation fut devenue nationale, les communautés maintinrent des écoles juives.

La vie intellectuelle

Le célèbre Rabbi Joseph Caro séjourna à Nikopol entre 1523 et 1536 et y fonda une *yeshiva*.

Si les rabbins de Bulgarie étaient généralement guidés sur le plan de la *halakah* par les décisionnaires de Salonique, ils comptèrent cependant de nombreux érudits à qui l'on doit de savantes publications. A la fin du XVI[e] siècle, Rabbi Isaac ben Moses Beja, de Nikopol, composa *Bayit Neeman* (« La maison fidèle ») qui fut imprimé en 1605 et en 1621 ; Abraham Aziz Borgil rédigea *Lehem abirim* (« Le pain de délices ») et Moïse Alfalas, un célèbre prédicateur de Sofia, fit paraître à Venise *Wa-yaqhel Moshé* (« Moïse convoqua... »). Le mouvement sabbataïste toucha également la Bulgarie et il faut signaler que Nathan de Gaza résida à Sofia en 1676.

On compte encore, parmi les rabbins éminents, Isaiah Morenzi à Nikopol ; Salomon Salem, devenu plus tard Grand Rabbin de la communauté portugaise d'Amsterdam ; Issakar Abulafia, Moïse Tadjer et Preciado Bakich qui participa au premier congrès sioniste. Une des personnalités les plus marquantes du judaïsme bulgare à notre époque est le savant chroniqueur et historien Salomon Rosanès, auteur des six volumes d'une histoire des Juifs du Proche-Orient en hébreu.

Une abondante presse juive en judéo-espagnol fleurit dans les années 1880-1890. Parmi les titres principaux citons *El Amigo del Pueblo*, *El Tresoro*, *El Dia*, *La Alborada*. A partir de 1901, *'ha-Chofar*, l'hebdomadaire de l'organisation sioniste, parut trente-cinq ans en judéo-espagnol et cinq ans en bulgare sous le titre *Achofar*. Plus tard, les publications en judéo-espagnol cessèrent et furent remplacées par des périodiques en bulgare.

Les Juifs bulgares ne négligèrent pas le domaine des belles lettres, et Haïm Benadov, Armand Baruch, Moïse Benaroyo s'y illustrèrent dans des genres divers. L'autobiographie d'Anna Ventura, héroïne de la résistance antifasciste, connut un succès notable. Après la Seconde Guerre mondiale, le professeur Nissim Mevorakh se distingua comme spécialiste de droit international et comme diplomate. Signalons que le grand écrivain contemporain Elias Canetti est également d'origine bulgare.

Depuis l'avènement du régime démocratique populaire en septembre 1944, les communistes juifs se sont emparés du pouvoir dans les institutions et la presse juives et y mènent un combat antisioniste quasi obsessionnel. En revanche, dans des périodiques intitulés *Evreiski vesti* (« Nouvelles juives ») et dans l'annuaire *Godishnik* (devenu récemment *Shalom*) qui paraît depuis 1966 sous l'égide de l'Association sociale, culturelle et éducationnelle des Juifs bulgares,

ils exaltent la participation juive aux luttes révolutionnaires et antifascistes qu'ils mêlent à l'histoire du passé juif dans le pays.

Comme l'a bien vu l'écrivain Viki Tamir, « la nation hôte fut à la fois incapable de concevoir à la fois l'égalité sociale et le pluralisme culturel des Juifs », ce qui explique le départ de la presque totalité des Juifs de Bulgarie dès que fut créé l'État d'Israël.

Les Juifs séfarades de Roumanie

Zvi Loker
Historien et diplomate

La république socialiste de Roumanie est située au nord-est de la péninsule des Balkans. Elle est formée de quatre régions : les Carpates et la Transylvanie au nord-ouest, la Moldavie au nord-est, la Valachie au sud. Contrairement à la plupart de ses voisins, elle n'est pas slave, et la langue nationale est d'origine latine. La majorité de la population est de religion orthodoxe.

La Moldavie et la Valachie, ottomanes au XVI[e] siècle, passèrent progressivement au XIX[e] siècle et jusqu'en 1856 (traité de Paris) sous la domination russe; elles s'unirent en 1859 et choisirent un souverain libéral, Alexandre Cuza. Il fut renversé et remplacé à partir de 1866 par Charles de Hohenzollern. Son successeur, Ferdinand I[er], régna à partir de 1918 sur la Grande Roumanie dont les frontières restèrent à peu près stables jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

La Roumanie abritait, vers 1920, la quatrième population juive du monde, soit environ 750 000 personnes, ashkénazes pour la plupart. La petite minorité séfarade joua un rôle important et préserva sa spécificité. Son ancienneté, son organisation bien structurée et soutenue par ses *hahamim* et ses rabbins, la solidarité de ses membres, dont certains aisés et philanthropes, la conservation du rite espagnol, de la langue et du folklore judéo-espagnols, des synagogues et des cimetières séparés – à quelques exceptions près – la caractérisent.

Sur les 150 communautés juives dispersées à travers les provinces roumaines, seules 13 ou 14 d'entre elles furent séfarades, situées principalement en Valachie, au bord du Danube. Elles se regroupèrent en une fédération, dont le siège était à Bucarest, et qui fonctionna de 1730 jusqu'à l'avènement du régime pro-nazi qui, dans le cadre des affaires juives, créa une section spécialement chargée des affaires séfarades.

Les Juifs d'origine ibérique arrivèrent au XVIᵉ siècle, mais surtout aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles. Il s'agissait en général d'une migration secondaire, voire tertiaire, de séfarades venant soit de la Turquie asiatique, soit d'Italie.

La Constitution adoptée à l'avènement de Charles de Hohenzollern réservait la citoyenneté roumaine aux seuls chrétiens, et les Juifs, qui vivaient au sein d'une population antisémite, furent sans cesse persécutés, accusés de meurtres rituels, expulsés de leurs villages ou victimes de pogroms. Entre 1866 et 1867, Adolphe Crémieux, puis Sir Moses Montefiore se rendirent dans la capitale roumaine afin de rencontrer le souverain et faire cesser les persécutions, mais ces visites n'eurent aucun effet. La situation des Juifs s'aggrava durant tout le XIXᵉ siècle : on leur interdit l'accès à certaines professions, à certains postes de fonctionnaires, et les élèves juifs furent expulsés des écoles publiques en 1893, ce qui contraignit les communautés à de lourdes dépenses pour ouvrir des écoles juives. Les Juifs ne cessèrent de lutter pour obtenir l'abolition des mesures antijuives et l'émancipation, mais il fallut attendre 1919 pour que fût accordée – en théorie seulement – la citoyenneté aux Juifs de Roumanie. En pratique, l'antisémitisme ne cessa de croître dans le pays, ce qui amena les Juifs à considérer le départ comme seule solution et favorisa le développement des mouvements sionistes. Les années trente virent la naissance de divers mouvements populaires et estudiantins antisémites, dont la fameuse Garde de fer, responsable de l'assassinat de nombreux Juifs. La citoyenneté fut retirée aux Juifs en août 1940.

Bucarest

C'est dans la capitale que vivaient la moitié des séfarades du pays, regroupés en une communauté. Son statut juridique ressemblait à celui des corporations professionnelles, avec à sa tête un *starosta* (prévôt). Sur le plan interne, les présidents étaient assistés par sept notables; son premier chef fut Mentech Bally, qui venait d'Istanbul. Il fallut attendre 1800 pour que la communauté, formée à l'époque par 80 familles, fût officiellement reconnue. A partir de 1832 et jusqu'en 1862, les communautés ashkénaze et séfarade eurent une représentation commune auprès des autorités qui, à partir de 1862, nommèrent des surveillants.

En 1885, la communauté séfarade comptait 218 contribuables et possédait deux écoles primaires, l'une (fondée en 1860) pour les garçons, l'autre (fondée en 1869) pour les filles; elle publiait un bulletin sur ses activités. Jusqu'au XXe siècle, ses effectifs augmentèrent et, en 1940, les 6 000 séfarades de Bucarest représentaient 6,3 % de la population juive de la ville.

Un premier oratoire séfarade fut construit en 1811, puis une synagogue en 1853. Elle fut complètement reconstruite entre 1880 et 1890 et devint le Kahal grande, la grande synagogue inaugurée par Rabbi Moïse Bejarano et le *hazan* Joseph Curiel. L'édifice fut entièrement démoli le 21 janvier 1941, lors du grand pogrom lancé par les légionnaires fascistes sur le quartier juif. Une autre synagogue, Kahal chico, en roumain *Templul cel mic*, encore appelée Shalom, resta intacte et sert encore de nos jours aux quelques séfarades de la ville.

En 1819, le Rabbi Eliezer Pappo joua un rôle déterminant dans la réorganisation de la communauté, tant sur le plan culturel que religieux. Ses fidèles l'appelèrent en judéo-espagnol *Señor cumplidu*, le Parfait Monsieur.

A la fin du XIXe siècle, les séfarades de Bucarest appartenaient aux classes aisées, ce qui contrastait avec les masses pauvres et laborieuses des ashkénazes venus de Galicie et de Russie. La plupart avaient des professions libérales, et plusieurs familles riches et généreuses – les Manoa, Bally, Alfon, Alcalay, Elias, Bejarano –, malgré un évident sentiment de supériorité, « ne se comportèrent pas mal envers les Juifs indigènes », comme l'affirme l'historien Elias Schwarzfeld. A cette époque, ils s'associèrent avec les ashkénazes pour s'opposer au serment *more judaico* que les autorités imposaient aux Juifs.

Un diplomate américain séfarade, Benjamin Franklin Peixotto, militant de la B'nai B'rith, fut nommé consul en Roumanie entre 1871 et 1875 et réussit à former une structure représentative des Juifs roumains. Son analyse de la situation l'amena à encourager les départs, mais les riches séfarades qui ne se sentaient pas très concernés par la nécessité d'émigrer n'appuyèrent pas ce mouvement. Il ne fut pas davantage soutenu par les dirigeants du judaïsme mondial qu'un congrès, réuni à l'initiative de Peixotto, avait rassemblés à Bruxelles en 1872, ni par la politique officielle des États-Unis. Néanmoins, quelques années plus tard, un fort courant migratoire amena de nombreux Juifs roumains surtout en Amérique mais aussi en Palestine.

Les autres communautés

Des séfarades s'installèrent également dans plusieurs villes roumaines, le plus souvent vers la seconde moitié du XIXe siècle, comme à Alexandria, à Braila, à Corabia, à Calarasi... Lorsque la population juive était faible, les communautés ashkénaze et séfarade étaient séparées, mais elles partageaient le cimetière juif et les prières étaient récitées en commun, comme à Giurgiu, à Craiova ou à Targu-Magurele. A Calafat, ville portuaire sur le Danube, à la fin du XIXe siècle, sur les 30 familles juives de la ville 25 étaient séfarades, mais la population juive diminua et il ne restait qu'une dizaine de familles à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Des séfarades vinrent aussi habiter Constantsa, ville portuaire sur la mer Noire, au XIXe siècle et, dès 1867, la communauté reçut l'autorisation d'y édifier une synagogue.

A Galatz, autre ville portuaire, des séfarades s'installèrent vers la fin du XVIe siècle; le premier cimetière date du XVIIe siècle et la synagogue de 1780. Les Juifs étaient déjà nombreux au début du XIXe siècle, mais la communauté ne se constitua qu'en 1812. Elle subit plusieurs pogroms tout au long du XIXe siècle et il y eut, en 1859, une accusation de meurtre rituel. Les Juifs de la ville étaient partisans de la colonisation de la Palestine, et diverses organisations sionistes y tinrent des conférences ou y avaient leur siège. La population séfarade ne cessa de croître dans la ville jusqu'à l'holocauste et en 1930 la communauté était forte de 20 000 personnes.

Les séfarades ne s'installèrent à Ploiesti que vers 1830, alors que les ashkénazes y étaient déjà présents au XVIIe siècle. On leur refusa la possibilité de fonder une congrégation et des institutions séparées, mais la communauté fut présidée en alternance par un séfarade et un ashkénaze. Plusieurs oratoires furent construits, ainsi qu'une synagogue en 1840.

Resioru-de-Vede abrita des Juifs à partir de 1860, et la population juive s'accrut jusqu'à compter 168 âmes en 1918, séfarades en majorité. Mais la population décrut et, en 1940, lorsque la communauté fut ravagée par les « légionnaires », les Juifs n'étaient plus qu'une vingtaine.

Timisoara, centre important de l'administration ottomane de 1552 à 1716, appartint à la Hongrie jusqu'en 1918. Vingt familles séfa-

rades l'habitaient déjà au XVI[e] siècle. La communauté séfarade fut organisée en 1736 par le rabbin Meir Amigo et deux synagogues furent édifiées en 1762, l'une séfarade, l'autre ashkénaze. Plus tard on en édifia une troisième, de tendance orthodoxe. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, les Juifs formaient un dixième de la population de la ville.

Les séfarades s'installèrent aussi à Turnu-Severin, une ville sur le Danube. Au milieu du XIX[e] siècle y résidaient 500 Juifs, en majorité séfarades. Là fut fondée, en 1881, une section de la Yichouv Eretz-Israel, une société en faveur de la colonisation de la Palestine. Entre 1886 et 1888, le rabbin E. M. Crispin y publia un journal en judéo-espagnol et en caractères latins qui paraissait trois fois par mois, *Luzero de la paciencia*; c'était le premier journal dans cette langue en Roumanie. Le rabbin fit paraître également en 1894 une brochure intitulée *Monte de Sinay*; elle contenait treize pages en judéo-espagnol écrit en caractères hébraïques et trois pages en hébreu.

Après 1941, l'histoire des séfarades se confond avec celle des Juifs en Roumanie sous contrôle nazi.

Les séfarades parmi les Slaves du Sud

Zvi Loker
Historien et diplomate

L'État des Slaves du Sud fut créé en 1918. Il réunissait les Slovènes et les Croates, de confession catholique, les Monténégrins, les Macédoniens et les Serbes, de confession orthodoxe, ainsi que des musulmans de Bosnie et d'autres provinces. Dans cette même entité existaient également des minorités ethniques comme les Albanais et les Hongrois, pour ne citer que les plus importantes. Parmi les 80 000 Juifs du pays à la veille de la Seconde Guerre mondiale, 40 % étaient séfarades. Malgré cette proportion, le séfardisme a exercé une influence considérable sur le judaïsme yougoslave pour deux raisons : d'une part les séfarades arrivèrent dans le pays 200 ans environ avant les ashkénazes et furent, par conséquent, mieux intégrés dans les sociétés ambiantes; d'autre part, comme ils étaient extrêmement attachés à leur patrimoine culturel et folklorique, leur judaïsme fut mieux préservé. A leur arrivée et dans les générations suivantes, ils parlaient exclusivement le judéo-espagnol, ce qui les aida encore à conserver une remarquable spécificité.

Les centres séfarades se répartirent dans quatre régions :

– Sur la côte adriatique, en Dalmatie – historiquement partie de la Croatie, mais sous forte influence italienne en raison de la longue domination vénitienne dans cette région –, deux communautés sont conséquentes, celles de Split (Ispalatro, Spalato) et de Dubrovnik (Raguse).

– A l'intérieur et vers le nord, en Bosnie, se trouvent les communautés de Sarajevo – la capitale –, de Travnik, de Mostar et une vingtaine de communautés plus petites, exclusivement séfarades ou à majorité séfarade.

– Au nord-est, en Serbie, l'ancienne communauté romaniote de Belgrade, la capitale, fut absorbée par les exilés séfarades; cette région comptait également d'autres communautés plus petites : Nish (Nissius), Pozharevatz (Passarowitz), Chabatz, Pirot et Smederevo.

– Plus au sud, en Macédoine, les communautés de Bitola (Bitolj, Monastir), Skopje (Üsküb), Shtip (Ishtip) et Struga (Istruga) dépendirent de la communauté mère de Salonique jusqu'en 1918. Zagreb, capitale de la Croatie, abritait aussi une petite communauté séfarade à côté d'une importante congrégation ashkénaze. Toutefois des étudiants séfarades de la Bosnie y constituèrent un groupe nommé Esperanza.

Bien avant la création de la Yougoslavie, les Juifs avaient formé des communautés solidement établies dans la région depuis la seconde moitié du XVIe siècle. A cette époque, en Dalmatie, les Juifs étaient soumis au statut établi par l'Église, et de rares périodes de persécution alternaient avec des décennies de tolérance. A partir de la fin du XVIe siècle, un représentant légal, le consul, défendait les intérêts des Juifs auprès du sénat de la ville. Dans les régions dépendant de l'Empire ottoman, ils avaient le statut de *dhimmis* et n'avaient pas à subir plus de vexations que les autres minorités. On peut donc affirmer qu'en général les autorités n'intervenaient que rarement dans la vie des communautés balkaniques.

Évoquons la vie de ces Juifs région par région.

Dalmatie

En Dalmatie, les communautés juives furent bien intégrées. Elles étaient reconnues comme des entités religieuses que l'on appelait « Università degli Ebrei ». L'épiscopat catholique tenta de limiter leur développement en les forçant à se rassembler dans des ghettos, notamment dans la ville-république de Dubrovnik et à Split. Ces deux ports attiraient tout particulièrement les Juifs, car ils étaient situés sur les routes commerciales qui reliaient l'Empire ottoman à l'Europe du Nord et de l'Ouest.

DUBROVNIK. Si l'histoire des Juifs à Dubrovnik commence au début du XVe siècle, la synagogue de la Zudioska Ulica, la rue des Juifs, ne fut fondée qu'en 1547, après l'arrivée des réfugiés de la Péninsule ibérique, de Naples et de Sicile. La communauté, reconnue en 1652 sous le nom latin de « Congregatio seu sinagoga Hebræorum », dut mener de nombreux combats contre les accusations de meurtre rituel et les exactions dont elle était la victime. Le fameux médecin *converso* du XVIe siècle, Amatus Lusitanus (João de Castel-Branco) y séjourna pendant cinq ans et y composa un

volume de ses *Curationum Medicinalium Centuriæ*, source d'informations importante pour l'histoire de la médecine et l'histoire locale. Cette petite communauté parvint à prospérer et à jouer un rôle commercial non négligeable; les Juifs de Dubrovnik et de Split tenaient entre leurs mains une bonne part du négoce entre la Turquie, Venise et Ancône. Les facilités de circulation accordées aux citoyens de la ville dans tout l'Empire ottoman, en Italie et en Autriche facilitaient également les échanges commerciaux. L'occupation française eut pour conséquence l'émancipation des Juifs, mais les Autrichiens rétablirent les règlements discriminatoires des époques précédentes. La communauté a disparu, massacrée par les nazis et les Oustachis d'Ante Pavelič.

Cette communauté n'eut pas de rabbins de renom, à l'exception de Rabbi Yehuda Joseph Peretz au début du XVIII[e] siècle et de Rabbi Yehuda ben Menahem Halevy entre 1810 et 1817. A cette époque, ce dernier gagna la Terre Sainte où il devint le chef des résidents juifs de Jaffa jusqu'à son décès en 1879.

SPLIT. Les Juifs qui résidaient à Split furent complètement absorbés par les réfugiés de la Péninsule ibérique qui maintinrent des contacts étroits avec leurs coreligionnaires italiens, surtout ceux d'Ancône, de Pesaro et de Trieste. La ville demeura sous domination vénitienne jusqu'à l'ère napoléonienne puis passa sous contrôle autrichien. Le ghetto, *zueca* en dialecte vénitien, était situé près de l'ancien port. La synagogue construite en 1728 fut appelée à la manière italienne *Scuola* ou *Oratorio*.

Les Juifs s'occupaient principalement de tannerie et de teinture des peaux, du commerce de textiles – dont la fameuse soie de Belgrade – ou de céréales, de l'armement de bateaux et d'assurances maritimes. Devant l'augmentation du trafic dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, Daniel Rodrigues, consul et « entrepreneur », le plus important de la côte dalmate, suggéra la construction d'un *lazzaretto*, d'une « escale », qu'il finança partiellement et qui devint le port de la ville à partir de 1590. Joseph Penso lui succéda dans la fonction de consul. A cette époque, conscientes de l'importance du rôle des Juifs, les autorités de la ville octroyèrent des passeports à certains d'entre eux, ce qui en fit des citoyens de la république et non plus de simples habitants de la ville; toutefois ils durent lutter jusqu'à la fin du XVII[e] siècle pour obtenir que les taxes qui les frappaient fussent équivalentes à celles que payaient les autres marchands.

La communauté de Split eut ses propres rabbins à partir du

XVIIIe siècle. L'ancien cimetière juif sur la colline Marjan, fondé en 1573, est aujourd'hui classé monument historique. Il a été récemment l'objet d'actes de vandalisme qui ont causé de sérieux dommages à ces inestimables vestiges épigraphiques.

Bosnie

La Bosnie fut probablement le centre le plus actif du judaïsme yougoslave, et les sources indiquent la présence de Juifs dans cette région dès le milieu du XVIe siècle. Les communautés de Bosnie furent fondées par des Juifs d'origine ibérique, venant soit d'Italie – Ancône, Ferrare, Venise –, soit de l'Empire ottoman – Salonique ou Istanbul.

SARAJEVO. Les sources hébraïques faisaient référence à la ville sous le nom de la ville Saraï ou Saraï-Bosna, mais les séfarades l'appelaient *Yerushalaïm chico*, la petite Jérusalem. Le quartier juif (Dairah de Siyavush Pasha) fut fondé en 1577 et comportait dès l'origine 30 familles, mais l'autorisation d'y édifier une synagogue ne fut donnée qu'en 1581; on l'appela en judéo-espagnol *Kahal grande*; elle dépendait de l'autorité de Salonique et aucun rabbin n'y officia avant 1640. Les archives de la communauté commencent en 1720 et ses statuts datent de 1731.

La figure spirituelle la plus importante est celle de Rabbi Tsevi (Hirsch) Ashkenazi (1658-1718), d'origine polonaise, qui se réfugia un certain temps à Sarajevo. Il émancipa la communauté de la tutelle de Salonique et fut nommé Grand Rabbin de Bosnie avec le titre de *Haham Bashi*. Avec lui commença une dynastie de rabbins. De 1768 à 1781, la ville eut encore un rabbin de renom, Rabbi David Pardo (surnommé *Morenu*, notre maître), qui avait officié à Dubrovnik, puis à Split. Il rédigea *Shoshanim le David*, un commentaire sur la Mishna, et fonda également une dynastie de rabbins. Il émigra par la suite en Palestine. Citons encore Moshe et Benjamin Danon, Rabbi Eliezer ben Chem-Tov Pappo, auteur d'un ouvrage halakhique en ladino, *Dameasek Eliezer*. Le Grand Rabbin fut Moshe (Maurice) Levi, corecteur du séminaire et pionnier de la recherche historique sur les Juifs de Bosnie.

Sous l'Empire ottoman, les Juifs de Sarajevo étaient représentés dans les deux *mejlis*, celui du conseil municipal et celui du Parlement qui siégeait à Istanbul. La vie juive fut très intense à partir de la

seconde moitié du XIXᵉ siècle. Aux environs de 1900, on y dénombrait environ 700 familles séfarades. La communauté possédait une nouvelle école, cinq synagogues et de nombreuses associations culturelles et de bienfaisance, dont les principales étaient La Benevolencia et La Umanidad. Les séfarades avaient leur propre presse : d'abord, vers 1900, *La Alborada* qui parut peu de temps, puis divers hebdomadaires dont le plus important fut le *Jevrejski Glas* (« La voix juive ») qui parut sans interruption de 1928 à 1941 en serbo-croate, avec des annexes en judéo-espagnol. En 1901 fut fondée une société, La Lira, qui s'occupa – du début du siècle jusqu'à la catastrophe de 1941 – de promouvoir le chant folklorique et synagogal. Outre les institutions cultuelles et caritatives, diverses organisations sionistes s'établirent à Sarajevo, dont la plus active fut Hachomer Hatzaïr. Parmi les premiers pionniers arrivés en Palestine au début des années vingt, plusieurs étaient originaires de Bosnie, telles les familles Maestro, Barukh, Bejarano, Altarats, Conforte et Pappo. On trouvait également un groupe, Safah beruah, qui enseignait l'hébreu ; un mouvement de jeunesse ouvrière, Matatiyah, et deux sociétés coopératives, Melacha et Geulah, qui s'occupaient des affaires financières de la communauté.

La grande synagogue séfarade, la plus grande des Balkans, construite dans les années trente, fut complètement démolie après avoir été pillée par les musulmans et les Croates, quelques jours seulement après l'invasion nazie. La vieille synagogue Kahal grande héberge, depuis l'holocauste, un modeste musée juif. Une magnifique *haggadah* catalane enluminée du XIVᵉ siècle, la *haggadah* de Sarajevo, longtemps propriété de la famille Cohen, fut vendue au musée de Bosnie où l'on peut toujours l'admirer.

Après la Libération, un grand monument fut érigé sur la colline Vrace pour commémorer les victimes de la lutte antifasciste, et l'on y trouve les noms de nombreux Juifs qui prirent part massivement à la Résistance. Parmi les dix Juifs yougoslaves proclamés héros de la nation, quatre sont originaires de Bosnie-Herzégovine, et deux sont séfarades : Nissim Albahari et le médecin-général Moni Levi.

Les Juifs de Bosnie participèrent à la vie intellectuelle du pays. Citons le philosophe Marcel Schneider, l'hispaniste et pédagogue Kalmi Baruch, le critique d'art Eli Finci, les peintres Daniel Kabiljo dit Danilus, Joseph Levi-Monsino et Daniel Osmo, et l'écrivain Isaac Samokovlija, dont les romans et les pièces de théâtres réalistes font revivre les humbles Juifs bosniaques.

Serbie

En Serbie, la plupart des Juifs s'installèrent à Belgrade, car l'accès des villes de province leur fut interdit jusqu'en 1890.

On sait que quelques Juifs expulsés de Hongrie résidaient déjà dans cette ville au XIVe et au XVe siècle, mais la communauté ne put se former qu'à partir du XVIe siècle, après l'arrivée des séfarades et la conquête ottomane en 1521. Ils habitèrent d'abord autour de la citadelle de Kalemegdan et plus tard dans le quartier Dortchol, appelé également Mala ou Mehala (quartier juif). Les premières familles à s'y installer furent les Mechulam, les Halfi, les Hakim et les Adanya. Ils étaient commerçants, tanneurs, médecins ou fabricants d'armes. La communauté qu'ils créèrent fut dotée de toutes les institutions cultuelles et caritatives classiques et comptait environ 800 personnes vers la fin du XVIIe siècle. Elle jouissait d'une grande autonomie juridique et, entre 1642 et 1688, abrita une *yeshiva* réputée. Avec le déclin de l'Empire ottoman, les Juifs subirent les conséquences des multiples guerres et changements de pouvoir qui eurent lieu dans la région. En 1668, le quartier juif fut pillé et incendié par les janissaires; après l'occupation autrichienne, les vainqueurs déportèrent les Juifs qui n'avaient pas réussi à fuir en Bulgarie et ne les rendirent que contre rançon. Les Juifs retournèrent à Belgrade et bâtirent à nouveau la synagogue qui aurait été détruite, ainsi qu'une partie de leur quartier, par des troupes ottomanes en 1795.

Dans la principauté serbe qui s'établit au début du XIXe siècle, les Juifs luttèrent pour obtenir l'égalité des droits, aidés en cela par des Juifs français et anglais et, en définitive, par les résolutions du congrès de Berlin en 1878. Les dix mille à douze mille Juifs de la ville ne furent bien intégrés socialement qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle.

Dès sa fondation en 1837, l'imprimerie officielle de la principauté édita des livres en caractères hébraïques, en judéo-espagnol et en hébreu; il s'agissait de livres de prières et d'ouvrages à caractère religieux ou éducatif. De 1870 à 1905, des imprimeries privées poursuivirent ce travail. En 1888 et jusqu'en 1890 parut un périodique en judéo-espagnol, *El Amigo del Pueblo,* et en 1850 fut fondée une école juive.

On trouve des Juifs de Belgrade parmi les sionistes de la première heure : Jacques Alcalay, le docteur David Alcalay qui participa au premier Congrès sioniste, le docteur David Albala à qui le gouvernement serbe en exil adressa, le 27 décembre 1917, la déclaration de Vesnitch par laquelle il exprimait son soutien aux aspirations sionistes.

Après la Première Guerre mondiale, Belgrade devint la capitale du nouvel État yougoslave. Les Juifs de la ville – pour la plupart des séfarades – commencèrent à s'installer hors du quartier juif, et beaucoup abandonnèrent le commerce pour pratiquer des professions libérales ou s'occuper de banque et de Bourse. Le Grand Rabbin de cette époque, Isaac Alcalay, membre du Sénat, représenta de 1924 à 1941 la communauté juive. Appointé par le roi, il avait le même statut que les dignitaires des autres confessions.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, la synagogue Beth Israël fut bombardée et les Juifs de Serbie périrent dans l'holocauste. Le bâtiment reconstruit est devenu une galerie d'art, et une aile de l'édifice de la congrégation d'autrefois abrite actuellement les bureaux de la communauté et un musée historique juif.

Des Juifs séfarades se sont distingués dans la vie intellectuelle serbe et tout particulièrement dans la littérature. Jacques Confino, médecin, fut également un romancier, et Oscar Davidcho fut poète, rénovateur de la langue serbe, romancier et porte-parole littéraire du régime de Tito. Léon Cohen, Bora Barukh et Marco Chelebonovič s'illustrèrent également dans le domaine de la peinture; et une des plus grandes librairies et maisons d'édition de Belgrade fut celle de Geca Kon (Getsa Cohen).

Macédoine

Les séfarades s'installèrent d'abord à Monastir (Bitolj à partir de 1918 et Bitola depuis 1945), puis à Skopje, à Chtip et à Stuga dès le XVIe siècle. Les communautés qu'ils fondèrent furent longtemps sous la dépendance de Salonique et ne s'accommodèrent que très lentement des conditions créées dans l'État yougoslave. A cette époque, les communautés de Macédoine n'étaient pas riches, le chômage y sévissait et les Juifs y exerçaient de petits métiers : artisans, portefaix, colporteurs. Ni les institutions caritatives communautaires, ni l'émigration vers le Chili ou les États-Unis ne parve-

naient à vaincre la misère, et les quotas d'entrée en Palestine britannique alloués à la Yougoslavie furent presque tous remplis par des Juifs de Macédoine. Néanmoins, jusqu'en 1943, lorsque commença l'extermination des Juifs de la Thrace grecque, de Macédoine et de la ville serbe de Pirot, vivaient dans la région des communautés solidement enracinées dans le judaïsme.

BITOLA. La langue que parlaient les Juifs et le nom des deux synagogues de la ville – Portugal et Aragon – prouvent l'origine des Juifs qui les édifièrent, mais toute trace de l'ancienne vie juive a été effacée à Bitola et aucun Juif n'a survécu à l'holocauste. Comme dans la plupart des villes de ces régions, les premiers Juifs romaniotes furent absorbés dans les communautés fondées par les exilés de la Péninsule ibérique. Jusqu'à ce que Bitola fût détachée de la Turquie y vivaient encore 6 000 Juifs, mais ils n'étaient plus que 3 500 vers 1940.

Depuis le milieu du XVIe siècle se succédèrent des rabbins aux noms typiquement séfarades; le premier fut Rabbi Joseph Alruetti vers 1560 et le dernier rabbin de la communauté fut Rabbi Abraham Romano.

Une mention spéciale doit être réservée à Léon Kamhi : personnalité marquante de Bitola, il fut le dernier dirigeant de sa communauté. Militant sioniste, il organisa des *aliyot* en Palestine et fut reconnu comme le représentant de tous les Juifs de Macédoine, assisté de Joseph Bekhar de Skopje. Resté sur place avec sa famille, il partagea le sort tragique de tous ses coreligionnaires en 1943.

SKOPJE. La capitale de la région abrita elle aussi une communauté juive dont les effectifs atteignaient 3 000 personnes en 1940. La région est célèbre pour les antiques vestiges juifs qu'on y trouve.

Si Beth Aharon, la première synagogue de la ville, fut fondée en 1366, la seconde, Beth Ya'acov, fut construite seulement à la fin du XVIIe siècle. Nathan de Gaza, l'idéologue de Sabbataï Tsevi, mourut en 1680 à Skopje et des pèlerinages avaient lieu sur sa tombe jusqu'à une époque récente. Lors de l'occupation autrichienne de 1688-1689, la ville fut incendiée, le quartier juif dévasté et un grand nombre de ses habitants déporté en Moravie pour faire l'objet d'une rançon.

Le sionisme s'implanta solidement dans la ville et en 1924 s'y tint une conférence sioniste régionale. En 1928, les sionistes locaux y publièrent un journal en judéo-espagnol, *La Renascencia Judia*.

Le judéo-espagnol

Les exilés de la Péninsule ibérique qui s'installèrent dans les Balkans amenèrent avec eux leur langue, leurs traditions et leurs coutumes. L'espagnol avait été leur langue quotidienne; ils s'en servirent également pour la vie religieuse, mais elle fut progressivement remplacée par l'hébreu dans ce domaine. Les Juifs des Balkans restèrent particulièrement fidèles à la langue et à la culture judéo-espagnoles, ce qui les aida, comme on l'a déjà dit, à préserver leur identité.

Si quelques Juifs ou *conversos* s'installèrent directement dans les Balkans à titre individuel, ils n'y vinrent pas en groupes; la plupart arrivaient de pays qui avaient servi d'étape intermédiaire, principalement l'Italie ou l'Empire ottoman. L'espagnol que les exilés emmenèrent était la langue parlée au XVe siècle dans la Péninsule; on l'écrivait soit en caractères latins, soit en caractères hébraïques. Dès le moment de l'exil, elle était mêlée d'éléments régionaux : léonais, aragonais, cordouans, catalans, galiciens et portugais. Lorsque les séfarades arrivèrent dans les pays d'accueil, la langue fut soumise à toutes sortes d'influences locales, et bientôt le parler quotidien se chargea de mots appartenant aux régions dans lesquelles les réfugiés avaient vécu, d'« impuretés », et l'on put distinguer dans les Balkans une influence italienne, levantine, grecque, turque et hébraïque dans ce qui était devenu le judéo-espagnol ou *djudyio* (également appelé ladino ou djudezmo).

Max Nordau raconte qu'en Serbie, dans les premières années du XXe siècle, certains Juifs des classes les moins cultivées ignoraient que la langue qu'ils parlaient était de l'espagnol; ils ne savaient même pas qu'il s'agissait d'une langue européenne; ils parlaient *djudyio*, « juif ». En fait, cette langue variait de manière considérable selon le niveau de culture des personnes et la région où ils vivaient. Très souvent dans les couches ouvrières, elle s'était « bulgarisée », « serbisée »...

Angel Pulido, médecin et homme politique espagnol de la fin du siècle dernier, eut la surprise de « découvrir » l'existence de Juifs parlant un idiome proche de l'espagnol lors d'un voyage dans les Balkans et fit paraître plusieurs livres traitant de la langue espagnole dans ces régions. Dans son *Españoles sin patria o la raza sefardi*, il

publia des lettres que lui avaient envoyées en 1904 diverses personnalités juives séfarades, écrites dans l'« espagnol » qu'elles parlaient encore. Elles constituent un témoignage émouvant de la fidélité des séfarades à leur culture espagnole et illustrent les nombreuses variantes subies par la langue, l'orthographe, voire la grammaire espagnole à cette époque. Certaines de ces lettres viennent de Belgrade, de Sarajevo ou d'autres villes des Balkans, mais aussi de divers pays de l'Empire ottoman, d'Allemagne, d'Autriche, d'Afrique du Nord...

Rappelons l'existence entre 1880 et 1890 de nombreux périodiques écrits en judéo-espagnol dans les Balkans; leur existence fut souvent brève, mais leurs noms évocateurs : *El Amigo del Pueblo*, *El Tresoro*, *El Dia*, *La Alborada*, *La Renascencia Judia*....

L'holocauste

Les Juifs de Yougoslavie ne subirent pas le même sort selon les régions où ils habitaient. Dans les zones sous contrôle nazi, la plupart des Juifs furent exterminés après avoir été déportés dans des camps de concentration, de même que dans l'État indépendant de Croatie; en Bosnie, les Oustachis les massacrèrent, aidés par les musulmans du pays. Dans les régions sous contrôle italien, les Juifs furent relativement protégés et ceux des zones avoisinantes vinrent s'y réfugier. De nombreux Juifs prirent une part active à la Résistance et plus de 2 000 s'engagèrent dans les formations partisanes et dans l'armée de libération nationale de Tito.

BIBLIOGRAPHIE

Les Juifs séfarades de Bulgarie

B. ARDITTI, *Yehudey Bulgaryia. Kehilat Choumla* (Les Juifs de Choumla), Tel-Aviv, 1968 (en hébreu); *Juifs célèbres*, Holon, 1970-1974 (en bulgare).
E. BARUK, *Histoire du judaïsme bulgare*, Tel-Aviv, 1960 (en bulgare).
J. CALEB, « La situation des israélites de Bulgarie », 1919.
F. B. CHARY, *The Bulgarian Jews and the Final Solution*, Pittsburgh, 1972.
R. J. CRAMPTON, *Bulgaria*, Oxford-Santa Barbara-Denver, 1989; « Le judaïsme bulgare », *Encyclopédie de la diaspora*, vol. X, Jérusalem, 1967 (en hébreu).
N. GRINBERG, *Documents*, Sofia, 1945 (en bulgare).
A. HANANEL et E. ECHKENAZI, *Fontes hebraici ad res œconomicas socialisque*..., 2 vol., Sofia, 1958-1960 (en hébreu et en bulgare, avec résumés en français).
H. J. HOOPE, *Bulgarien-Hitler's eigenwilliger Vertbuendeter*..., Stuttgart, 1979.
H. KISHALES, *Histoire des Juifs en Bulgarie*, 5 vol., Tel-Aviv, 1970-1972 (en hébreu).
E. MENDELSSOHN, Bibliographie du peuple juif (Juifs de l'Europe de l'Est), *Société historique d'Israël*, n° 5, Jérusalem, 1978, p. 55-56 (en hébreu).
S. MEZAN, *Les Juifs espagnols en Bulgarie*, Sofia, 1925.
N. OREN, *Bulgarian Communism. The Road to Power*, New York, 1971.
W. OSCHLIES, *Bulgarien. Land ohne Antisemitismus*, Erlangen, 1976.
B. PITTI, *Panorama de vie*..., 2 vol., Tel-Aviv, 1969-1971 (en hébreu).
S. ROSANES, *Istoria de la communidad israelita di Rustcjhuk*, 2 vol., Roustchouk, 1914 (en judéo-espagnol); *Divrey yemey hayehudim be Togarma* (Histoire des Juifs de Turquie et d'Asie Mineure), Sofia-Tel-Aviv, 1905-1945; couvre pratiquement tout le territoire bulgare (en hébreu).
T. VIKI, *Bulgaria and her Jews. The History of a Dubious Symbiosis*, New York, 1979.

Les Juifs séfarades de Roumanie

A. AVRAM, « Judeo-Spanish Journalism in Rumania », *Roman Jewish Studies*, vol. I, Jérusalem, printemps 1987.
S. W. BARON, *The Jews of Rumania*, New York, 1930.
I. COHEN, *Les Juifs en Roumanie*, Paris, 1928; *The Jews in Rumania*, Londres, 1938.
W. FILDERMAN, *Adevarul asupra problemei evreesti din Rumania* (« La vérité sur le problème juif en Roumanie »), Bucarest, 1938 (en roumain).
J. GELLER, « La montée et le déclin d'une communauté; les ashkénazes et les séfarades en Roumanie (1919-1941) », *Moreshet*, Tel-Aviv, 1985 (en hébreu); *Les Juifs séfarades en Roumanie*, Tel-Aviv, 1983 (en hébreu).
C. IANCU, *Les Juifs de Roumanie (1866-1819). De l'exclusion à l'émancipation*, Aix-en-Provence, 1978; « La mission de Benjamin Franklin Peixotto, l'Alliance israélite universelle et les Juifs de Roumanie. Correspondance inédite (1871-1876) », *Revue des études juives*, t. CXXXVII, fasc. 1-2, janv.-juill. 1978; *The Jews in Rumania in Modern Times.* Catalogue du Beth Hatefutsoth, Tel-Aviv, 1982.
T. LAVIE, *Le Judaïsme roumain dans la lutte pour son sauvetage*, Jérusalem, 1965 (en hébreu); (éd.) *Encyclopédie des communautés de Roumanie*, Yad Vashem, Jérusalem, 1969, 1 vol. (en hébreu).
N. LEVEN, *Cinquante Ans d'histoire*, Paris, 1911-1920, 2 vol.
B. LEVY, *Die Judenfrage in der Donau-fuerstentuemern*, Berlin, 1876.
I. LOEB, *La Situation des Israélites en Turquie, en Serbie et en Roumanie*, Paris, 1877.
E. MENDELSSOHN, « Bibliographie du peuple juif (Europe de l'Est) », *Société historique d'Israël*, n° 5, Jérusalem, 1978, p. 30-35 (en hébreu).

A. SAFRAN, *Resisting the Storm. Rumania 1940-1945*, Jérusalem, 1987.
E. SCHWARZFELD, *Les Juifs en Roumanie depuis le traité de Berlin (1878) jusqu'à nos jours*, Londres, 1901.
B. SEGAL, *Rumaenien und seine Juden*, Berlin, 1918.
R. SINIOL, *Kahal grande*, Jérusalem, 1978; *Portrete si schite sefarde* (Portraits et esquisses séfarades), Jérusalem, 1981 (en roumain).
A. STERN, *La Situation de la minorité juive en Roumanie*, Paris, 1928.

Les séfarades parmi les Slaves du Sud

I. ALCALAY, « The Jews of Serbia », *American Jewish Year Book*, 5679, 1919, p. 75-87.
E. MENDELSSOHN, Bibliographie du peuple juif (Europe de l'Est), *Société historique d'Israël*, nº 5, Jérusalem, 1978, p. 56 (en hébreu).

Autres sources

Conférence des Juifs séfarades des Balkans, Belgrade, 1930; *The Crimes of the Fascists Occupants and their Collaborators Against the Jews in Yugoslavia*, Belgrade, 1952 (en serbe). Avec résumé en anglais, *ibid.*, 1957.
Z. EFRON et D. KECKEMET, *Zidovsko groblje u Splitu* (Le cimetière juif de Split), Split, 1973 (en serbo-croate).
Y. EVENTOV, *Histoire des Juifs de Yougoslavie*, vol. I, Tel-Aviv, 1971 (en hébreu).
D. KEČKEMET, *Židovi u Povijesti Splita* (Les Juifs dans l'histoire de Split), Split, 1972 (en croate).
Z. KOLONOMOS, *Proverbs, Sayings and Tales of the Sephardi Jews of Macedonia*, Belgrade, 1978.
J. KONFORTI, *Travnicki Jevreji* (Les Juifs de Travnik), Sarajevo, 1976 (en serbo-croate).
M. LEVY, *Die Sephardim in Bosnien*, Sarajevo, 1911.
Z. LEBL, *Geouth vachéver. Perakim betoledot Yehudey Makedoniya ha-Vardarit* (Grandeur et crise. Chapitres de l'histoire des Juifs de Macédoine), Jérusalem, 1986 (en hébreu).
I. LOEB, *La Situation des Israélites en Turquie, en Serbie et en Roumanie*, Paris, 1877.
Z. LOKER, « Balkan Jewish Volunteers in the Spanish Civil War », *Soviet Jewish Affairs*, vol. 6, Londres, 1976; « Le rabbin Juda ben Salomon Hay Alcalay et l'Alliance israélite universelle... », *Revue des études juives*, CXLIV (1-3), janv.-sept. 1985; « Spanish and Portuguese Jews amongst the Southern Slavs », *The Western Sephardim*, édité par R. BARNETT et W. SCHWAB, Grendon, 1989; (éd.), *Pinkas hakehilot Yugoslavia* (Encyclopédie des communautés de Yougoslavie), Yad Vashem, Jérusalem, 1988 (en hébreu); (éd.), *Toledoth Yehudey Yugoslavia* (Histoire des Juifs de Yougoslavie. Juifs de Croatie et de Bosnie-Herzégovine à l'ère moderne. Essais et articles), *Hitahdut Oley Yugoslavia*, 2 vol., Jérusalem, 1991 (en hébreu).
A. MATKOVSKI, *A History of the Jews in Macedonia*, Skopje, 1982.
M. PERIĆ, « Jugoslavenski Jeveji spanski borci », *Jevrejski Almanah* (Almanach juif pour l'année 1963-1964) (en serbo-croate).
U. OREN, *A Town called Monastir*, Tel-Aviv, 1971.
H. PASS-FREINDREICH, *The Jews of Yugoslavia. A Quest for Community*, Philadelphie, 1979; *Proverbs, Sayings of the Sephardi Jews of Bosnia and Herzegovina*, Belgrade, 1976.
J. ROMANO, *Jevreji Jugoslavije 1941-1945. Zrtve genocida i ucesnici narodonooslobodilacke borbe* (Les Juifs de Yougoslavie, 1941-1945. Victimes du génocide et participants à la lutte d'émancipation nationale), Belgrade, 1980 (en serbo-croate).
M. SHELAH, *Histoire de la shoa en Yougoslavie*, Yad Vashem, Jérusalem, 1990 (en hébreu).
I. SCHLANG, *Les Juifs de Belgrade*, Belgrade, 1926 (en serbo-croate).
« 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu Hercegovinu (1566-1966) » (400 ans depuis l'arrivée des Juifs en Bosnie-Herzégovine (1566-1966), *Spomenica*, Sarajevo, 1966

(en serbo-croate); « 1919-1969 Saveza jevrejkih opstina Jugoslavije » (Cinquantenaire de la fédération des communautés juives de Yougoslavie), *Spomenica*, Belgrade, 1969 (en serbo-croate). « Studije i gradja o Jevrejima Dubrovnika » (Études et matériaux concernant les Juifs de Dubrovnik), *Zbornik*, n° 1, Belgrade, 1971; « Studije i gradja o ucescu Jevreja u Narodnooslobodilackom ratu » (Recherches sur le rôle des Juifs dans la lutte de libération nationale), *Zbornik*, n[os] 2 et 3, Belgrade, 1973 et 1975 (en serbo-croate); « Studije, Arhivska i Memoarska gradja o Jevrejima Jugoslavije » (Études, archives et mémoires concernant le rôle des Juifs en Yougoslavie), *Zbornik*, n° 4, Belgrade, 1979 (en serbo-croate).

Italie

Les séfarades à Venise

Benjamin Ravid
Professeur d'histoire juive
Président du département du
New Eastern and Judaic Studies
à la Brandeis University

A l'époque où les Juifs furent expulsés d'Espagne, en 1492, Venise ne pouvait être considérée par les exilés comme un asile attrayant dans la mesure où il n'existait alors aucune communauté juive officiellement autorisée à y résider. En fait, de tous les États de la Péninsule italienne, seul le royaume de Naples offrit un refuge à un grand nombre de Juifs, bien que pour une brève période, et ceux-ci n'y laissèrent pas de traces durables. A Rome, et là seulement, vivait une communauté juive permanente fondée par des exilés venus directement d'Espagne. Néanmoins, la présence à Venise, à titre individuel, de quelques Juifs – dont certains bénéficiaient d'une autorisation spéciale de résider dans la ville – est attestée; il est certain que de rares exilés espagnols trouvèrent un havre temporaire dans la cité lagunaire. Cette assertion est renforcée par le témoignage de Judah Hayyat, qui mentionne l'assistance matérielle qu'il reçut de la part de « notables » espagnols lorsqu'il passa par Venise quelques années après l'expulsion. Le plus illustre Juif espagnol qui vécut à Venise fut sans conteste Don Isaac Abravanel (1437-1508); pourtant il ne venait pas directement d'Espagne et il ne parvint à Venise qu'en 1503, après une longue errance à travers l'Italie et Corfou, alors territoire vénitien.

Le gouvernement de Venise était ardemment catholique et soucieux de la foi de ses sujets. D'après le préambule d'une loi votée par le Sénat en 1497, beaucoup des « marranes hérétiques » avaient été persécutés par les Rois Catholiques d'Espagne et plusieurs d'entre eux s'étaient rendus à Venise. En conséquence, cette loi décrétait que les marranes venus d'Espagne ou d'ailleurs étaient enjoints de quitter Venise ou tout autre territoire de l'État vénitien dans un délai de deux mois; durant cette période, il leur était interdit de commercer ou de se livrer à d'autres activités, sous peine de confiscation de leurs biens; tout sujet vénitien qui nouerait des relations

d'affaires avec un marrane perdrait également ses propriétés. Enfin, tout marrane qui, à l'avenir, pénétrerait sur le territoire vénitien serait traité de la même façon. Selon certains, cette mesure d'expulsion ne témoigne pas de la présence d'un grand nombre de marranes dans la ville; elle fut sans doute provoquée par des abus commerciaux, commis par de rares marranes qui importaient à Venise des céréales provenant de Sicile.

Instauration du ghetto

La situation se modifia très progressivement à partir de 1509 lorsque, à la suite de la guerre de la Ligue de Cambrai, les territoires continentaux de Venise furent envahis, ce qui contraignit les Juifs italiens et askhénazes – que le gouvernement vénitien appelait les *tedeschi* – à se réfugier dans la ville. Le gouvernement voulut dans un premier temps les chasser, mais en 1513 il leur accorda une charte les autorisant à résider à Venise, à y pratiquer le prêt bancaire ainsi que la vente de marchandises d'occasion appelées *strazzaria*.

Beaucoup de Vénitiens étaient inquiets de la présence nouvelle de Juifs qui se répandaient dans la ville, et les hommes d'Église demandèrent leur expulsion. Un compromis fut trouvé en 1516 : le Sénat exigea des Juifs qu'ils vécussent tous ensemble sur une île appelée le Ghetto nuovo. Cette île, cernée de murailles, était entourée de grilles que l'on fermait la nuit. L'institution du ghetto fut une restriction sévère à la liberté physique des Juifs, mais aussi une reconnaissance de leur droit de vivre dans la ville.

A la même époque, le commerce entre Venise et le Levant avait été limité par décret aux classes supérieures de la société vénitienne : les patriciens et les *cittadini originarii*, qui représentaient environ dix pour cent de la population. Le peuple de Venise en était exclu et tout non-Vénitien qui voulait obtenir ce privilège devait commencer par vivre vingt-cinq ans à Venise. Les lois de 1476 et 1483 reconduisirent la loi antérieure interdisant aux Juifs, ainsi qu'aux étrangers et aux sujets maures des Turcs, de participer au commerce entre Venise et le Levant. Cependant, vers 1524 au plus tard, le gouvernement vénitien autorisa, à titre de réciprocité, les sujets ottomans à faire du commerce entre Venise et le Levant, que possédait désormais l'Empire ottoman, et ce privilège fut largement exploité par les négociants juifs. Bien qu'ils fussent appelés par le

gouvernement vénitien « marchands juifs levantins de passage » (*ebrei levantini mercadanti viandanti*), beaucoup d'entre eux étaient manifestement d'origine ibérique. En 1541, le manque d'espace dans le Ghetto nuovo, dont les marchands se plaignaient, détermina le gouvernement vénitien à leur accorder le droit de s'installer sur un terrain proche, le Ghetto vecchio.

Dans l'état actuel des recherches, on ignore combien de commerçants juifs levantins se rendirent à Venise et quelle proportion d'entre eux était d'origine ibérique. Au début, ces chiffres devaient être relativement modestes; néanmoins, leur présence était sensible et leur négoce important à Venise.

Cette présence autorisée de marchands juifs levantins facilita l'installation des nouveaux chrétiens judaïsants d'origine ibérique marchands ou autres. Ces nouveaux chrétiens allaient en Italie, et surtout à Venise, où ils revenaient au judaïsme; ils demeuraient sur place ou ils poursuivaient leur route vers l'Empire ottoman; de là, certains – des marchands pour la plupart – revenaient à Venise en tant que sujets ottomans. En 1574, le nonce du pape fit allusion à « de nombreux marranes baptisés qui sont revenus au judaïsme et se qualifient de levantins, bien que, pour la plupart, ils soient en réalité des Occidentaux ». Quelques années plus tard, un témoin disait devant l'Inquisition que c'était une procédure courante pour les réfugiés portugais d'aller à Ferrare, de s'y faire circoncire avant de se rendre au Levant, *via* Venise; après trois ou quatre ans, ils revenaient à Venise en arborant un turban. Dans un rapport adressé à Rome vers 1580, le nonce apostolique à Venise parlait des nouveaux chrétiens du Portugal qui, au moment d'entrer dans la ville, se coiffaient du couvre-chef des Juifs et allaient vivre dans le ghetto. La chose était facile à réaliser, observait le nonce, car les négociants levantins venaient à l'origine du Portugal et parlaient toujours le portugais. Un peu plus tard, au début du XVIIe siècle, un natif de Venise se plaignait de la prépondérance des négociants juifs à Rialto et prétendait que le nombre de Juifs venus à Venise dépassait le nombre de ceux qui avaient quitté l'Espagne.

Au fond, le gouvernement vénitien ne se préoccupait guère de l'origine ou du passé des individus qui vivaient en tant que Juifs dans le ghetto et portaient le chapeau jaune distinctif, tout comme il ignorait les efforts déployés par certains ecclésiastiques pour que fussent automatiquement condamnés comme hérétiques tous les individus qui vivaient comme Juifs en Italie mais étaient nés dans

la Péninsule ibérique. Cependant, troublé par ceux qui vivaient hors du ghetto en se faisant passer pour des chrétiens tout en pratiquant secrètement le judaïsme, le gouvernement prit une seule fois, en 1550, des mesures contre les marranes en tant que groupe. Le Sénat voulut, dans un premier temps, remettre en vigueur la loi de 1497 exigeant que tous les marranes quittent l'État dans un délai de deux mois sous peine de confiscation de leurs biens et de deux ans de galères, peines également applicables aux Vénitiens qui auraient commercé avec des marranes. Cette loi sema un grand trouble parmi les négociants chrétiens de Venise qui se plaignirent auprès du gouvernement : comme ils ignoraient qui était marrane, ils pouvaient transgresser la loi involontairement et encourir ces sanctions rigoureuses. Tenant compte de leur inquiétude, le Sénat précisa qu'ils ne seraient passibles d'aucune peine pour des contrats passés avec des marranes, sur le territoire vénitien ou en dehors; qui plus est, ils pourraient à l'avenir faire librement leurs affaires, car il n'était pas dans les intentions du législateur d'interdire le commerce avec les marranes qui vivaient dans d'autres pays, mais seulement d'interdire à ceux-ci de s'installer dans l'État vénitien. Ainsi, alors même que les marranes n'étaient pas autorisés à vivre sur les territoires vénitiens, des considérations d'ordre économique conduisirent à l'abrogation des dures dispositions initiales qui prohibaient les échanges avec eux.

Le commerce de Venise et les revenus tirés des droits de douane diminuèrent au fil du XVIe siècle, en conséquence des nouvelles voies de commerce maritime vers l'Orient, de la concurrence croissante dans la Méditerranée de navires venus des nations de l'Europe occidentale et centrale et de la tendance des Vénitiens de naissance à se retirer du commerce maritime. Bien qu'il refusât d'abandonner sa politique traditionnelle de protection commerciale, y compris l'interdiction faite aux non-Vénitiens autres que les sujets ottomans de commercer entre Venise et le Levant, le gouvernement vénitien se rendait compte qu'il fallait faire quelque chose.

L'expulsion des Juifs d'Espagne suivie des événements au Portugal avaient conduit au développement d'un vaste réseau parental de Juifs, de nouveaux chrétiens et de marranes; ils se répandaient dans tous les ports du monde méditerranéen, sur la côte atlantique, et d'autres gouvernements italiens les courtisaient. Conscient de cette évolution, le doge Alvise Mocenigo franchit une étape sans précédent. En 1573, lui et le Conseil des Dix se mirent d'accord

pour donner un sauf-conduit aux Juifs espagnols, portugais et d'autres origines, vivant en Occident et partout ailleurs sous la loi catholique, qui désireraient s'établir à Venise au cours des deux années à venir. Aussi longtemps qu'ils résideraient à Venise, dans un lieu assigné, en vivant comme des Juifs et portant le chapeau jaune, ils ne pourraient faire l'objet d'enquêtes, d'accusations ou de sanctions pour crimes d'apostasie, d'hypocrisie ou pour toute autre erreur en matière de foi qu'ils auraient pu commettre dans le passé, ni pour avoir précédemment vécu comme des chrétiens. Pour devenir effectif, ce sauf-conduit devait recevoir l'approbation du Sénat qui émit des réserves, si bien que le sauf-conduit ne prit jamais effet. Néanmoins, en pratique, le gouvernement vénitien se garda d'inquiéter les Juifs d'origine ibérique qui s'installaient dans le ghetto. Le futur doge Leonardo Donà précisa la politique vénitienne lorsqu'il déclara, en 1608, qu'il était préférable pour les nouveaux chrétiens judaïsants de retourner au judaïsme et de résider dans le ghetto plutôt qu'au milieu des chrétiens, en fréquentant les églises et en recevant les sacrements dans un état d'esprit hypocrite qui insultait Dieu et scandalisait la ville.

Une figure exceptionnelle : Daniel Rodriga

Le moment est venu de présenter Daniel Rodriga qui, grâce à son labeur infatigable, changea de façon décisive le cours du développement commercial maritime en Méditerranée. Ce Rodriga, dont l'origine est probablement espagnole, compte au nombre des entrepreneurs juifs les plus chanceux ; il est peut-être même le premier d'entre eux. Pendant trente ans au moins, il soumit de nombreuses propositions et requêtes au gouvernement vénitien et il est possible qu'il ait agi en sous-main en vue de l'obtention de la charte de 1573. Elles visaient au renforcement du commerce maritime de la ville, à l'augmentation de ses revenus douaniers et à l'amélioration du statut des négociants juifs.

Avant 1583, Rodriga avait essayé d'aplanir l'existence des marchands juifs levantins à Venise et, cette année-là, il demanda que des privilèges fussent accordés à la fois aux Juifs du Levant et à ceux du Ponant, afin qu'il leur fût possible de venir résider en sécurité avec leur famille à Venise, sur la base de certaines dispositions.

Compte tenu du déclin commercial de Venise, Rodriga avait de bonnes raisons d'espérer que sa proposition serait acceptée. Cependant, les *Cinque Savii alla Mercanzia* (« Cinq Sages au Commerce »), auxquels tout ce qui concernait le commerce devait être soumis, ne l'entérinèrent pas. Les *Savii* pensaient que les Juifs, par les privilèges requis par Rodriga, pourraient devenir les maîtres absolus du commerce maritime de Venise.

Pourtant, lorsque, six ans plus tard, en 1589, Rodriga soumit une proposition de charte destinée aux « marchands juifs, levantins, espagnols et autres, vivant à Venise avec leur famille », la réaction des *Cinque Savii* fut toute différente. A présent, « en raison de l'état actuel du commerce dû au changement des affaires dans le monde », il leur semblait souhaitable d'accepter la requête. Les *Savii* admettaient qu'ils souhaitaient voir des marchands résider à Venise, soulignant le fait que, si Venise ne leur assurait pas la sécurité et certains privilèges, ils iraient s'installer dans d'autres pays, en particulier dans l'Empire ottoman, dont ils feraient prospérer le commerce au détriment de celui de Venise.

Les *Savii* approuvèrent donc les clauses de la charte proposée par Rodriga et se contentèrent de préconiser quelques modifications mineures. Le Collège chargé de rédiger les lois et de les présenter au Sénat modifia légèrement la charte proposée et remplaça la formule de Rodriga « marchands juifs levantins, espagnols et autres » par celle moins explicite de « marchands juifs du Levant et du Ponant ». Puis le Collège présenta le texte au Sénat où il fut voté à une écrasante majorité : 110 sénateurs lui furent favorables, 11 s'y opposèrent et 13 s'abstinrent.

Les premières lignes de la charte posaient le principe général que, pendant les dix ans à venir, un sauf-conduit serait accordé aux négociants juifs du Levant et du Ponant, les autorisant à venir vivre à Venise avec leur famille. Ils pourraient conduire librement leurs affaires mais devraient porter le chapeau jaune, distinctif des Juifs, et habiter le Ghetto nuovo, où ils pourraient « mettre en pratique leurs rituels, obéir à leurs préceptes, célébrer leurs cérémonies et disposer de synagogues, selon leurs coutumes », sans être maltraités pour des motifs religieux. Sur la base de ces principes généraux, le texte de la charte traitait essentiellement des questions d'ordre commercial et administratif.

Le droit octroyé à des non-Vénitiens de se lancer sans intermédiaire dans le commerce maritime avec le Levant, autrement que

par réciprocité avec des sujets ottomans et sans la longue période d'attente de vingt-cinq ans, représentait une concession sans précédent dans l'histoire du commerce vénitien et témoigne avec éloquence de l'importance que Venise accordait aux négociants juifs ibériques. Par la suite, les requêtes émanant de commerçants originaires d'autres nations européennes désireux d'obtenir ce même privilège – à l'occasion ces demandeurs mettaient en avant le précédent de l'autorisation accordée aux Juifs – furent repoussées; toutefois, il fut finalement étendu aux prêteurs juifs *tedeschi* en 1634. Bien plus, cet inestimable privilège commercial fut accordé aux Juifs du Ponant, donc aux nouveaux chrétiens, autorisés à revenir au judaïsme en toute impunité lors de leur arrivée à Venise. Cette situation n'était pas sans précédent dans la Péninsule italienne; néanmoins, cette autorisation explicite et écrite plus de trente ans après que la Contre-Réforme eut professé une attitude hostile à l'égard des Juifs était un défi à la ligne chrétienne traditionnelle; celui-ci fut relevé par Paolo Sarpi, responsable de la politique vénitienne, qui opposa l'orthodoxie à la raison d'État commerciale.

Avant l'expiration du délai de dix ans accordé par la charte de 1589, Rodriga soumit une autre proposition mieux adaptée à la situation. Le texte d'une nouvelle charte fut adopté à une écrasante majorité au Sénat, accompagné du commentaire suivant : « De nos jours, les raisons sont encore plus vives que lors des autres occasions qui conduisirent ce Conseil à permettre aux négociants juifs du Levant et du Ponant de s'établir dans cette ville et de commercer sur les territoires de notre État, principalement des marchandises, si importantes pour le service public... »

Par la suite, cette charte fut reconduite par périodes successives de dix ans jusqu'au XVIII[e] siècle. Les négociants juifs de Venise gardèrent ce statut privilégié unique jusqu'à la fin de la République, en 1797.

L'importance des Juifs séfarades

S'il est impossible de déterminer le nombre des Juifs d'origine ibérique qui vivaient à Venise, une chose est claire : après que la charte de 1589 leur eut enfin donné la permission légale de vivre dans la ville, leur nombre ne cessa d'augmenter et ils devinrent bientôt un élément d'importance, au côté des Juifs d'origine ger-

manique, italienne ou levantine. C'est ainsi qu'en 1607 une alliance de séfarades et de Juifs levantins ne put l'emporter sur l'union des Juifs allemands et italiens que dans le comité des impôts, tandis qu'elle était mise en minorité dans le comité bancaire et dans la Petite Assemblée.

A partir de 1619, seuls ou avec le concours de Juifs levantins, les séfarades parvinrent à obtenir la parité ou même à l'emporter sur les askhénazes dans ces mêmes institutions communautaires.

En effet, bien qu'ils n'aient probablement pas été les plus nombreux, les Juifs ibériques se manifestèrent comme le groupe prépondérant de la communauté juive de Venise. En 1625, les *Cinque Savii alla Mercanzia* reconnaissaient que les profits issus du commerce des marchands juifs du Ponant et du Levant étaient plus importants que ceux provenant des Juifs askhénazes. On peut également tirer quelques indications permettant d'évaluer leur fortune au cours du XVIIᵉ siècle à partir d'un rapport établi en 1636 par les *Cinque Savii alla Mercanzia*. Les *Savii* détaillaient l'origine des contributions qu'il fallait lever pour faire face aux charges des banques de prêts destinés aux pauvres de la ville. La part des Juifs du Ponant était de 3 781 ducats (53,11 %), celle des Juifs *tedeschi* de 1 508 ducats (21,18 %), celle des Juifs de la *terra ferma* de 1 164 ducats (16,35 %) et celle des Juifs levantins de 666 ducats (9,36 %). Il semble que les Juifs ibériques aient conservé une place prépondérante, car la loi du Sénat de 1700, qui traitait d'affaires internes de la communauté juive, rapportait que les Juifs du Ponant formaient « la plus considérable » des communautés quant au commerce des marchandises et aux contributions fiscales.

La vie communautaire et culturelle

Longtemps après leur expulsion, les Juifs ibériques tiraient toujours un vif orgueil de leur héritage séfarade. Ainsi le converti Giulio Morosini, né Samuel Nahmias d'une riche famille de négociants séfarades dans l'« Introduction pour le lecteur juif » de son prolixe ouvrage *Via della Fede*, édité à Rome en 1683 et destiné à convertir les Juifs au christianisme, affirmait qu'il limiterait sa description des rituels juifs à ceux des synagogues espagnole et portugaise, non seulement parce qu'il y avait assisté mais aussi parce

que ces rituels étaient beaucoup plus dignes d'éloge et de vénération que ceux des autres communautés.

Leur synagogue, la superbe Scuola Spagnola – parfois aussi appelée Scuola Ponentina et dont le nom officiel est Kahal Kadosh Talmud Torah – la plus spacieuse des synagogues de Venise, fut érigée sur le lieu aujourd'hui appelé Campiello delle Scuole, au cœur du Ghetto vecchio, en face de la Scuola Levantina ; de nos jours, ce sont les deux seules synagogues toujours en service à Venise, la Scuola Spagnola au printemps et en été, la Scuola Levantina en automne et en hiver car c'est la seule à disposer de chauffage. Construite vers la fin du XVIe siècle, la Scuola Spagnola fut par la suite restaurée, voire même reconstruite, vers le milieu du XVIIe siècle, dans le style du célèbre architecte vénitien Baldassare Longhena et peut-être par un de ses élèves ; elle fut encore remaniée en 1893. D'une certaine manière, la Scuola Spagnola faisait fonction de quartier général de la communauté juive de Venise, et c'était là que Léon de Modène prêchait régulièrement, souvent en présence de chrétiens de haut rang, tels Gaston d'Orléans, frère de Louis XIII, et Henri, duc de Rohan.

La vitalité de la communauté juive ibérique de Venise et la solidarité, l'altruisme qui liaient ses membres se manifestaient à travers des confréries aux tâches bien définies ; les unes se consacraient au secours des pauvres, d'autres à l'aide et aux visites des malades, d'autres encore assistaient les orphelins et dotaient les jeunes filles pauvres.

A Venise, où l'on imprimait depuis longtemps la littérature hébraïque traditionnelle, l'on se mit à publier des livres en espagnol et en portugais, à la fois des traductions de la Bible et de livres de prières et des ouvrages originaux dont l'objectif était d'aider les nouveaux chrétiens, qui revenaient au judaïsme et ne connaissaient pas l'hébreu, à se familiariser avec leur nouvelle religion. La première traduction juive complète de la *haggadah* de Pâque entreprise par des Juifs parut en 1609 dans une édition célèbre : les traductions en judéo-italien, en judéo-allemand (yiddish) et en ladino s'alignaient en colonnes verticales sur les deux côtés de la page. La première traduction en caractères latins de la *haggadah* parut en espagnol à Venise en 1620 ; elle était manifestement destinée aux nouveaux chrétiens revenus au judaïsme qui ignoraient l'hébreu puisque le texte hébreu n'y figurait même pas. La première traduction espagnole des 613 préceptes de la Loi, le *Thesoro de Preceptos*, fut l'œuvre de Rabbi Isaac Athias et parut à Venise en 1627.

Parmi les grandes figures juives d'origine ibérique qui vécurent quelque temps au moins à Venise au XVIe siècle, citons d'abord Salomon Usque. Vraisemblablement né au Portugal, il séjourna un moment à Venise avant de partir pour Istanbul où il mourut. Usque est l'auteur d'une pièce destinée à la fête de Pourim, institulée *Esther*; c'est, semble-t-il, le plus ancien drame juif en langue vernaculaire; rédigé en espagnol, il fut joué pour la première fois dans le ghetto de Venise en 1558 avant d'être adapté par Léon de Modène en 1619. Usque entreprit également une traduction en espagnol de quelques *Sonnets* de Pétrarque, qui fut largement diffusée, et composa des poèmes en italien. Mentionnons aussi le kabbaliste et pseudo-messie Salomon Molcho, le célèbre médecin marrane Amatus Lusitanus, qui vint à Venise pour veiller sur la santé de l'ambassadeur de Charles Quint, et divers personnages clés de l'illustre famille Nasi, parmi lesquels Joseph Nasi et ses deux tantes, Doña Gracia et Doña Brianda dont les activités à Venise firent grand bruit.

Au XVIIe siècle, à la suite de la persécution des nouveaux chrétiens dans la Péninsule ibérique, des Juifs marquants, d'origine ibérique, séjournèrent en plus grand nombre à Venise. Né au Portugal et mort en Palestine, Immanuel Aboab (1555-1628) vécut plusieurs années dans la cité lagunaire. Il défendit avec vigueur le judaïsme, en particulier face aux marranes et aux anciens nouveaux chrétiens qui, tout en rejetant le christianisme, avaient néanmoins des difficultés à s'accommoder de la tradition juive et de l'autorité rabbinique. Aboab est surtout connu pour son ouvrage en espagnol *Nomología o discursos légales*, paru en 1629 à Amsterdam; il y défendait la thèse de l'origine divine de la loi juive, ainsi que la validité de la tradition rabbinique. Son lointain parent, Samuel Aboab, né à Hambourg, fut un rabbin particulièrement vénéré à Venise pendant quarante ans, de 1650 à 1690. Il prit parti contre le sabbataïsme et se rangea parmi ceux qui firent subir un interrogatoire critique à Nathan de Gaza lorsqu'il vint à Venise en 1668, deux ans après la conversion de Sabbataï Tsevi à l'islam. Jacob, fils de Samuel, fut lui aussi rabbin à Venise et publia l'ensemble édifiant des *responsa* de son père sous le titre *Devar Shmuel*. Le kabbaliste et poète Moses Zacuto fut une autre personnalité marquante du ghetto. D'origine séfarade, il était né à Amsterdam mais vécut à Venise de 1645 à 1673. Il doit sa renommée à un drame en hébreu, *Yesod Olam*, qui traite du patriarche Abraham et fut publié inachevé

après sa mort, et à *Tophet Arukh*, une œuvre vraisemblablement inspirée de la *Divine Comédie* de Dante. Zacuto se détourna du mouvement sabbataïste après l'apostasie de Sabbataï Tsevi et se joignit aux rabbins vénitiens qui s'opposaient à Nathan de Gaza.

Isaac Cardoso (1604-1683) – Fernando dans la Péninsule – est sans conteste la figure la plus représentative et la plus éminente du crypto-judaïsme péninsulaire à Venise. Né au Portugal, élevé en Espagne, Cardoso, grâce à de brillantes études, devint médecin à la cour de Philippe IV. Intellectuel respecté, il connut les plus grands de son temps – dont Lope de Vega – qui le tinrent pour l'un des leurs. En 1648, au faîte de sa gloire, il quitta l'Espagne avec son frère et se réfugia en Italie. A Venise, il professa publiquement le judaïsme et après quatre ans il déménagea dans le ghetto de Vérone où il finira ses jours. Signant désormais « Isaac Cardoso », il publie en espagnol l'un des plus beaux textes de l'apologie juive, *Las excelencias de los Hebreos*, qui paraît à Amsterdam en 1679. Il nous faut citer aussi Rodrigo Mendes da Silva. Ses travaux d'histoire et de généalogie, nombreux et remarquables, lui valurent d'être nommé historiographe royal à la cour d'Espagne. Arrêté en 1659 par l'Inquisition et accusé d'être judaïsant, il subit des tortures répétées et une pénitence finale; il réussit à quitter l'Espagne et se rendit à Venise. Là, malgré son âge avancé, il se soumit à la circoncision comme beaucoup de nouveaux chrétiens, mais son retour au judaïsme se fit avec quelques difficultés. Il avait épousé une jeune fille de dix-huit ans, se rendait rarement à la synagogue et ne mettait jamais ses phylactères; on disait de lui qu'il ne croyait pas aux fondements historiques du livre d'Esther, qu'il niait l'immortalité de l'âme et continuait d'ôter son chapeau quand Jésus et Marie étaient mentionnés.

Né au Portugal, après avoir étudié la médecine à Salamanque, Elie de Montalto s'était rendu à Paris où il entra au service de la reine Marie de Médicis. Alors qu'il traversait Livourne pour se rendre à Rome, le grand-duc Ferdinand de Toscane, oncle de Marie, lui demanda d'enseigner la médecine à l'université de Pise. Par la suite, Montalto se rendit à Venise où il se convertit au judaïsme et devint un familier du cercle des membres lettrés de la communauté. C'est là qu'il se lança avec succès dans un débat théologique en latin face à un dominicain, professeur de théologie à Padoue; ses principaux arguments furent intégrés dans son traité en portugais sur le 53[e] chapitre d'Isaïe, dont l'interprétation faisait l'objet de mul-

tiples controverses entre Juifs et chrétiens. Montalto rédigea aussi plusieurs importants ouvrages de médecine et une série de lettres pour adjurer les marranes indécis, qui se trouvaient en France, de revenir au judaïsme. En 1612, après la mort d'Henri IV, il fut à nouveau invité en France par Marie, devenue régente, qui reçut du pape une dispense l'autorisant à engager un infidèle à son service. Après avoir accepté, à la condition qu'il lui serait permis de pratiquer librement le judaïsme à Paris, Montalto s'y rendit en compagnie de Saül Levi Morteira (1590-1660), jeune Juif de Venise qui lui servait probablement de factotum. Montalto mourut subitement à Tours, en 1616, et, comme il n'existait pas de cimetière juif en France, son corps fut transporté à Amsterdam pour y être inhumé par les soins de Morteira. Ce dernier, invité à demeurer à Amsterdam, devint rabbin de la communauté Beth Yahacov – et ensuite rabbin de la communauté séfarade unie d'Amsterdam –, fonction qu'il occupa jusqu'à sa mort en 1660.

L'influence personnelle de Morteira et d'autres personnalités telles que le rabbin et négociant Joseph Pardo, qui vécut à Venise pendant plusieurs années avant de partir pour Amsterdam, les relations commerciales et la prééminence générale de Venise, tout conduisait à resserrer les liens entre la vieille communauté juive de Venise et celle, naissante, d'Amsterdam. De ce fait, les séfarades d'Amsterdam adoptèrent beaucoup de dispositions constitutives générales, de procédures et de formes institutionnelles spécifiques à la communauté séfarade de Venise. La riche et prestigieuse société de bienfaisance qui dotait les jeunes filles pauvres, fondée en 1615, prit pour modèle celle qu'avait organisée deux ans plus tôt la communauté séfarade de Venise et, de façon générale, la cité fournit maints exemples et conseils éclairés à la communauté séfarade d'Amsterdam, surtout lors des crises religieuses qui l'agitèrent. Lorsque les trois congrégations d'Amsterdam fusionnèrent en 1639, le nom qu'elles adoptèrent pour la nouvelle congrégation unifiée fut Kahal Kadosh Talmud Torah, visiblement emprunté aux séfarades de Venise.

Par la suite, la communauté d'Amsterdam exerça à son tour une influence considérable sur celle qui prit naissance à Londres pendant la seconde moitié du XVIIe siècle. Ainsi, bien que l'on parle généralement du déclin croissant de la communauté juive séfarade de Venise au long du XVIIe siècle, son influence persista au loin et s'exerce encore de nos jours.

Ferrare : un port sûr et paisible pour la diaspora séfarade

Robert Bonfil
Université hébraïque
de Jérusalem

Parmi les cités où les Juifs s'établirent de façon ininterrompue du Moyen Age à nos jours, Ferrare est sans doute la ville d'Italie la moins étudiée par les chercheurs. Le fait est d'autant plus surprenant que Ferrare mérite, à maints égards, une attention particulière.

Il est rare en histoire que le début d'une période puisse être défini par une date précise; pour les Juifs de Ferrare, cette période commence exactement en 1598 : cette année-là, ce qui avait été jusqu'alors le duché indépendant de la famille d'Este revint à l'État pontifical et son histoire devint ainsi partie intégrante de l'histoire de ce dernier. Pour la communauté juive ferraraise, le changement politique et administratif allait être le reflet des vicissitudes que subit l'ensemble de la population juive italienne au seuil des temps modernes. L'élément le plus concrètement perceptible de ces transformations fut le ghetto : de ce moment et jusqu'à l'émancipation, la présence des Juifs dans les cités italiennes fut autorisée et circonscrite dans cet espace. Symbole désormais surchargé de connotations négatives très précises, le ghetto – celui de Ferrare fut institué en 1624 – représentait néanmoins, dans le contexte historique de sa fondation, un moyen de renouveler l'ensemble des attitudes et des comportements médiévaux à l'égard des Juifs. L'institution du ghetto signifiait d'abord l'abandon du schéma d'insertion temporaire des Juifs dans le tissu urbain, en fonction de leur utilité, par celui d'une intégration permanente, bien que marginale et discriminatoire. Parmi les restructurations mises en œuvre au cours de la seconde moitié du XVIe siècle et du XVIIIe siècle, le ghetto symbolisa paradoxalement le nouvel équilibre atteint entre la tendance à accueillir le Juif et la propension à l'exclure. Dans cette perspective, cette époque marque aussi une étape hautement significative du processus d'intégration organique des séfarades dans les

communautés juives italiennes, tout en signifiant par ailleurs la fin de la période de nette supériorité des nouveaux venus sur les anciens résidents.

Une politique d'accueil

Les événements sont bien connus. L'histoire débute grâce à la clairvoyance de Corrado Stanga, correspondant de la famille d'Este à Gênes; lorsqu'il informa la duchesse Éléonore que des personnages qui avaient appartenu en Espagne à de puissantes et illustres maisons figuraient au nombre des réfugiés mis en quarantaine au large du port de Gênes, il incita la princesse d'Aragon à convaincre le duc Hercule Ier d'imiter la politique du roi de Naples et d'ouvrir aux réfugiés les portes du duché dès le mois de novembre 1492. Il s'agissait d'une vingtaine de familles. Toutefois, contrairement à ce qui se passa dans les autres régions d'Italie qui, alors et par le passé, accueillirent des réfugiés espagnols, le duc posa une condition à l'autorisation de résidence : les nouveaux arrivants devraient s'abstenir de pratiquer le prêt à usure, dont les anciens résidents gardaient le monopole. Nous savons peu de chose sur les pressions que ces derniers avaient exercées à ce propos sur le duc, et moins encore sur leurs craintes et sur la façon dont ils pensaient préserver l'équilibre communautaire, ébranlé par une augmentation sensible et soudaine de la population juive locale, en excluant les nouveaux venus de l'exercice de ce prêt. Mais nous sommes certains de l'existence de pétitions rédigées dans ce sens. Quoiqu'il en soit, les appréhensions et les projets des anciens résidents s'accordaient aux espoirs du duc – peut-être plus encore à ceux de la duchesse – de se servir des nouveaux venus pour placer la ville sur la carte du cosmopolitisme et du commerce international; ils voulaient en effet qu'elle fût un centre raffiné de culture, mais sa situation la cantonnait dans un cadre rural essentiellement provincial, rétrograde et perpétuellement handicapé par la forte inégalité qui séparait des autres les classes privilégiées. En conséquence, et pour la première fois depuis des siècles, le divorce entre la condition des Juifs d'Italie et la pratique du prêt à usure se produisit sur le territoire de Ferrare. L'observance de l'exclusion des activités de prêt ne fut pas absolue : dans bien des localités, des autorisations de séjour (appelées *condotte*) furent concédées à titre extraordinaire à des nouveaux venus de la

Péninsule ibérique, afin qu'ils pratiquassent le prêt à usure. La condition établie par Hercule Ier, et reconduite par ses successeurs, eut néanmoins pour corollaire la mise en œuvre d'un processus de restructuration de la condition des Juifs d'Italie. Sur le plan économique, cette mesure impliquait en effet l'intégration des nouveaux venus dans le tissu de l'économie locale, une intégration accomplie au grand jour et non plus en cachette, comme cela se passait souvent autrefois. Le fait devait obligatoirement entraîner des conséquences sur le plan social : une tendance à l'intégration de grands personnages venus de l'étranger dans les cercles de la noblesse provinciale. Nous verrons plus loin que de profondes conséquences s'ensuivirent également sur le plan de la structure sociale et communautaire juive.

La grande transformation

Les quelques familles de réfugiés admises à Ferrare par Hercule Ier jouèrent seulement le fragile et fugitif prélude de cette grande transformation. Le processus reçut un puissant apport dynamique lors de l'admission dans la ville de réfugiés originaires du royaume de Naples – dont les Juifs furent expulsés une première fois en 1511, puis définitivement en 1541 – et plus encore grâce au flux permanent de *conversos* venus d'Espagne ou du Portugal, surtout lorsque l'Inquisition fut instituée au Portugal en 1536. Deux lettres patentes d'Hercule II, datées de 1538, eurent une importance décisive dans ce sens : le duc invitait à venir habiter son duché « tous et chacun des Espagnols et pareillement tous et chacun qui connaîtront la langue espagnole et pareillement tous et chacun qui connaîtront la langue portugaise, quelle que soit la qualité de leurs conditions et professions ». Faute de données démographiques précises, nous ne sommes pas en mesure de déterminer le nombre des personnes concernées. Mais, sachant que la population ferraraise globale demeura stable autour de 30 000 à 35 000 habitants durant tout l'Ancien Régime et qu'un recensement pontifical de 1703 dénombrait 328 familles juives, nous pouvons supposer qu'à l'époque qui précéda le rattachement du duché à l'État pontifical, lorsque, au dire d'Azariah de Rossi, il y avait bien dix synagogues à Ferrare, la présence juive y fut sensiblement plus visible qu'ultérieurement, sous le régime pontifical. En attendant des recherches plus fouillées

sur ce point, nous pouvons avancer sans grand risque d'erreur que le pourcentage de la population juive de Ferrare était assez proche de celui de la ville voisine de Mantoue, où les quelques centaines de Juifs qui l'habitaient au début du XVIe siècle devinrent bientôt deux mille à la fin du siècle. Dans cet ordre d'idées, si en 1492 une vingtaine de familles durent représenter un accroissement extrêmement sensible du petit groupe juif préexistant, l'augmentation de la population séfarade pendant la première moitié du XVIe siècle fut d'autant plus sensible que le nombre des Juifs d'origine italienne et ashkénaze demeurait pratiquement inchangé. Parmi les villes italiennes où un établissement juif existait avant l'arrivée des séfarades, Ferrare dut être à cette époque celle dans laquelle, plus qu'en aucune autre, la physionomie du groupe juif fut influencée par l'apport séfarade. En ce sens, Ferrare précéda Venise de quelques décennies.

Les conversos

Dans le contexte politique extrêmement tolérant de Ferrare, on ne demandait pas aux nouveaux venus si, par hasard, ils avaient été baptisés antérieurement, et l'on admettait même que les *conversos* pussent revenir ouvertement au judaïsme. En 1574, un néophyte racontait ainsi devant le tribunal de l'Inquisition de Lisbonne qu'à Ferrare, plus de trente chefs de famille *conversos* vivaient au grand jour leur judaïsme. Quelques années plus tard, une enquête entreprise à la demande du pape par le Grand Inquisiteur révélait un nombre impressionnant de *conversos* en Italie, spécialement sur les terres de la famille d'Este. C'est ainsi que pendant une courte période, entre 1530 et 1570, Ferrare se distingua comme véritable centre de vie juive séfarade dans l'espace chrétien, précédant de loin Venise et *a fortiori* Amsterdam, Hambourg et Londres.

Les érudits de Ferrare

Avant de quitter définitivement l'Occident chrétien pour le pays du Grand Turc, Doña Gracia Nasi, *alias* Beatriz Mendes, animait à Ferrare un cercle érudit de culture ibérique. Dotée d'une fortune qui surpassait celles des plus riches chrétiens de l'époque, cette

grande dame incarnait certainement le type de personnalité qui, selon les vues d'Eléonore d'Aragon, aurait transplanté dans la province d'Émilie une parcelle de l'Espagne dorée qu'elle avait laissée derrière elle pour épouser le duc d'Este. Moins riches que Doña Gracia et néanmoins très prestigieux, les Abravanel, les Saralvo et les Usque. Entre 1553 et 1555, Abraham Usque (*alias* Duarte Pinel) dirigea une imprimerie dont les presses produisirent les premiers ouvrages de culture marrane dans l'Occident chrétien : une traduction de la Bible en espagnol, en collaboration avec Yom-Tob Athias, et diverses œuvres de liturgie hébraïque, traduites elles aussi. Œuvre historiosophique de Samuel Usque, autre membre de cette grande famille, le plus remarquable de ces ouvrages, *Consolaçam ás tribulaçoens de Israel*, parut en 1553. Dans ce texte rédigé en portugais, dans un style si excellent qu'il fut qualifié de « classique », Samuel Usque propose une interprétation tout à fait originale de l'histoire juive sous forme de régénérations successives, dont la dernière était précisément celle qui suivit la tragédie des violences infligées aux Juifs espagnols et portugais. Pour la première fois dans l'historiographie juive, cette tragédie était rapprochée de celles des destructions des deux Temples, suggérant ainsi un *topos* – il sera maintes fois repris plus tard par l'historiographie contemporaine – ainsi qu'une division en périodes ayant en commun avec l'histoire de l'Occident chrétien l'optimisme caractéristique de l'époque des grandes découvertes.

Une nouvelle image du Juif

Mutatis mutandis, la vision de l'histoire juive de Samuel Usque reflétait le changement radical de l'image du Juif en voie d'intégration dans le contexte chrétien qui se faisait timidement jour dans la Ferrare des ducs d'Este. Dans ce but, Usque tressait les louanges de sa patronne Doña Gracia, celles des Este et celles de Ferrare, « le port le plus sûr et le plus paisible créé par Dieu dans Son infinie pitié, afin que les membres martyrisés du peuple d'Israël en exil puissent trouver un refuge à l'abri des tempêtes de la mer et de la terre ferme; situé sur les belles rives du Pô, gouverné par l'esprit béni d'un noble prince de sang italien, sublime et généreux... » (*Consolaçam*, troisième dialogue). Dans une même lumière, la régénération consolatrice d'Israël, plus éducative qu'édifiante, insistait

sur les fautes passées qui ne devraient pas être renouvelées dans un avenir qui s'annonçait lumineux, dénué de messianisme apocalyptique et mêlé à l'avenir des nations éclairées, tel le duché de Ferrare. On ne s'étonnera pas que la première édition de l'ouvrage ait été condamnée au bûcher par l'Inquisition, qu'elle fut ensuite mise à l'index de Madrid en 1640 et que Domenico Gerosolimitano, censeur néophyte tristement célèbre, ait souligné qu'il n'était pas possible de la censurer par de simples suppressions parce qu'elle était « totalement maligne », donc à détruire.

Dans notre perspective, l'œuvre de Samuel Usque constitue un des exemples les plus frappants de l'esprit nouveau que les *conversos* apportèrent à la culture européenne : un moyen terme entre les cultures juive et chrétienne, dans un contexte général où culture était encore largement synonyme de religion mais où seuls les *conversos* pouvaient à bon droit se présenter comme relevant de l'une et de l'autre. En ce sens, la réponse de Samuel Usque et des responsables de l'imprimerie de Ferrare à l'ouverture libérale des Este s'avançait nettement plus hardiment que les temps ne le permettaient réellement. Avant le rattachement du duché à l'État pontifical et dans le climat créé en Italie par le concile de Trente, le duc Alphonse II fut convaincu de renoncer à cet extrême libéralisme et de lancer le coup d'envoi d'une persécution des *conversos*; il en fit emprisonner plusieurs puis en expédia trois à Rome où, le 19 février 1583, on les livra au bûcher dressé sur le Campo dei Fiori. De ces faits tragiques, la mémoire collective garde surtout le souvenir de l'héroïque et majestueuse avancée vers le martyre de Joseph (Abraham) Saralvo, *alias* Gabriel Henriques. Au nom de Saralvo, immortalisé par des poésies composées à cette occasion, on associa dès lors l'épithète de « saint martyr » *(ha-kadosh)*; c'est ainsi qu'il est mentionné dans le registre d'un célèbre circonciseur qui pratiqua ce rite sur un de ses neveux. Ce dernier témoigne du fait que, malgré tout, l'atmosphère n'était pas dégradée au point de retourner complètement la situation. En tout cas, bien qu'elle ait été de courte durée, la formule culturelle proposée à Ferrare par Usque et par ses compagnons fut le prototype d'une tendance culturelle qui connaîtra, plus tard et ailleurs, un grand succès.

Le particularisme séfarade

Nous l'avons déjà souligné : la nature particulière du groupe séfarade devait forcément susciter de profondes répercussions sur le groupe des anciens résidents, italiens et ashkénazes. En effet, les conditions de leur intégration dans le tissu citadin les rapprochaient des chrétiens, tant par le rang, les activités, la culture ou les comportements, mais ces similitudes acquises devenaient autant de dissemblances par rapport à leurs coreligionnaires. Pendant tout le XVI[e] siècle et peut-être même le début du XVII[e], le particularisme des *Homens da Nação* était nettement sensible, bien au-delà des différences habituelles du rite dans la liturgie et dans les coutumes folkloriques. Immédiatement perceptible à l'œil et à l'oreille, la distinction de l'élégance vestimentaire espagnole et du mode d'expression verbal symbolisait la séparation par rapport au groupe juif local, non moins et peut-être plus que par rapport aux citoyens chrétiens. On pouvait « toucher du doigt » ce clivage. Dans les manifestations institutionnelles de solidarité juive, par exemple, les membres de la *Nação* étaient ouvertement et délibérément privilégiés, aussi bien dans le domaine de l'aide aux nécessiteux que dans celui des soins rendus aux malades et aux défunts. A la fin du siècle dernier, en vertu d'une concession spéciale, on enterrait encore dans un des cimetières séfarades, situé de nos jours près du centre de la ville, les membres de la prestigieuse famille Saralvo; leurs pierres tombales sont demeurées sur le lieu d'origine. Le premier document relatif à l'acquisition d'un cimetière pour l'usage particulier des « commerçants lusitaniens » porte la date de 1551, l'année qui suivit l'expulsion des marranes de Venise; le fait n'est peut-être pas dénué de signification. Mais il est probable que ce cimetière servait déjà avant cette date car on a récemment découvert aux alentours la pierre tombale du rabbin David Franco, mort en 1549.

L'autonomie séfarade

Symboliquement datée du 23 décembre 1555 (c'est-à-dire pratiquement contemporaine de la tragédie des marranes d'Ancône), la concession d'Hercule II autorisait déjà « les Portugais et Espagnols

de souche juive » à élire « dans leurs synagogues leurs économes et leurs délégués selon leur libre volonté, avec le pouvoir d'infliger des peines d'excommunication aux désobéissants et aux délinquants ». Bien que le duc limitât cette dernière concession en soulignant qu'ils ne pourraient « en arriver à l'acte d'excommunication sans notre autorisation expresse », l'autonomie concédée était de beaucoup supérieure à celle dont avaient bénéficié jusqu'alors les anciens résidents italiens et ashkénazes. La concession pouvait réellement être interprétée, et elle le fut effectivement, comme autorisant l'autonomie, à condition de ne pas procéder à des actions punitives spécifiques à l'égard des individus sans une permission préalable du duc. En particulier, l'institution des délégués « ayant autorité d'infliger des peines d'excommunication aux désobéissants et aux délinquants » signifiait, bien que de façon voilée, l'institution de magistratures non seulement administratives mais aussi judiciaires. Cela constituait un grand pas en avant par rapport à la situation précédente : comme dans tout le reste de l'Italie, le domaine judiciaire était constamment exclu de l'exercice de l'autogouvernement des communautés juives. Rien de surprenant à ce que la communauté italienne et ashkénaze ait presque aussitôt saisi le sens de la chose et adressé au duc une pétition afin d'obtenir un privilège similaire et d'instituer ainsi, la première parmi les communautés d'Italie, un véritable tribunal rabbinique communautaire. Y compris dans ce secteur, l'établissement des séfarades eut pour conséquence l'abandon des vieux schémas d'attitude restrictive à l'égard des Juifs, remplacés par une ouverture timide vers la voie libérale; à long terme, cette ouverture se révéla irréversible, malgré l'inversion de la tendance décidée lors de l'établissement de la domination pontificale.

Un temps d'arrêt jusqu'à l'Unité italienne

Revenons-y : il est indéniable que cet événement marqua un temps d'arrêt dans l'évolution heureuse de l'histoire des Juifs de Ferrare, car il se traduisit aussitôt par une série d'initiatives gouvernementales de caractère répressif. D'abord la Constitution, promulguée en 1598 par le premier légat du pape, le cardinal Aldobrandini, qui ordonnait l'aliénation de tous les biens immeubles que possédaient les Juifs; puis l'institution du ghetto, en 1624; et, pour finir,

les *Capitoli sopra il ghetto* (Ordonnances sur le ghetto) du cardinal Francesco Cennini, en 1627 : pendant trois siècles, elles servirent de fondement à la réglementation concernant les Juifs ferrarais et leur existence, jusqu'à l'émancipation définitive lors de l'Unité italienne. Vu les circonstances, il est probable qu'une partie des séfarades établis à Ferrare quitta la ville. La politique encourageante des grands-ducs de Toscane – l'étoile de la Livourne juive commençait à briller dans ce contexte – dut probablement attirer des négociants séfarades de Ferrare. De futures recherches de prosopographie séfarade contribueront certainement à élucider ce point. Par ailleurs, le processus d'intégration des séfarades était désormais irréversible. En perdant graduellement les caractéristiques de leur particularisme socio-économique initial et des privilèges qui lui étaient associés, les séfarades se trouvaient à présent sur un pied d'égalité avec les autres éléments de la mosaïque des groupes juifs d'Italie. Dans les documents des XVIIIe et XIXe siècles où reviennent constamment les noms des familles Lopez, Montalto, Rochez, Saralvo, Zahalon, Zamorani, etc., ils y sont mentionnés de la même façon que les noms des Juifs italiens et des ashkénazes : Norsa, Lampronti, da Fano, De Rossi, etc., avec lesquels ils avaient fini par former la communauté juive de Ferrare, toujours vivante et groupée dans un quartier proche du centre de la ville.

L'État pontifical

Jean-Pierre Filippini
Maître de conférences à Paris I

Dans le flot des Juifs qui furent attirés dans l'État pontifical par la politique bienveillante du pape espagnol Alexandre VI Borgia, monté sur le trône en août 1492, se trouvaient des marranes. Mal leur en prit, puisque quatre cents d'entre eux environ furent arrêtés entre 1498 et 1503 et contraints pour la plupart à abjurer le judaïsme. Cependant les Espagnols furent bientôt assez nombreux pour avoir leurs propres synagogues, celle des « Catalans » et celle des « Castillo-Aragonais ». Le statut accordé aux Juifs de Rome, en 1524, par le pape Clément VII, prit acte de cette situation nouvelle.

Les papes de la première moitié du XVIe siècle eurent une attitude favorable à l'égard non seulement des Juifs en général, mais encore des marranes en particulier. En témoigne le fait que Clément VII se soit employé à sauver du bûcher de l'Inquisition le « Messie » Salomon Molcho, *alias* Diego Pires, en 1531. En témoigne également la protection accordée par Paul III (1543-1549) aux marranes installés à Ancône. En effet, des familles portugaises étaient venues s'installer dans ce port, annexé depuis peu à l'État pontifical, attirées par les franchises et les profits offerts par le commerce avec le Levant. Paul III tint à les rassurer sur les menaces que faisait peser sur elles l'Inquisition, leur promettant par un bref de février 1547 que, en cas de procès pour apostasie, serait seul compétent un tribunal ordinaire et non celui de l'Inquisition (décision confirmée en 1552 et en 1553 par Jules III).

Mais le refuge offert par l'État pontifical aux marranes était en fait précaire. Ils furent, en premier lieu, victimes des mesures hostiles prises à l'encontre des Juifs dès le pontificat de Jules III (1550-1555), avec l'ordre de détruire les différents exemplaires du Talmud (bulle du 12 août 1553). Le pape Paul IV (1555-1559), par la bulle *Cum nimis absurdum* du 14 juillet 1555, qui enferma les Juifs de Rome dans un des quartiers les moins salubres de la ville, les priva

de tout bien immobilier, leur imposa des signes distinctifs infamants et prétendit même leur interdire le commerce « noble ».

Frappés par les dispositions contre les Juifs, les marranes le furent également en tant que tels. Les principales victimes de la politique de Paul IV furent les marranes résidant à Ancône. En effet, le pape envoya, en juillet 1555, un commissaire dans cette ville avec ordre d'emprisonner la communauté marrane. Quelques familles réussirent à s'enfuir vers Pesaro, vers Ferrare et d'autres localités, mais une centaine de marranes furent jetés en prison. Le commissaire, après s'être fait céder les liquidités d'une quarantaine de personnes, organisa leur fuite. Cependant l'Inquisition tenait entre ses mains une cinquantaine de marranes qu'elle soumit à la torture. La moitié d'entre eux se « réconcilia » avec l'Église et ne fut condamnée qu'aux galères à vie (ils devaient s'échapper sur la route de Malte et revenir au judaïsme). Les autres subirent le martyre et furent brûlés sur le bûcher (avril-juin 1556).

Cet événement, qui frappa beaucoup les esprits dans les communautés juives d'Italie (l'événement fut longtemps évoqué à l'occasion du service cultuel du 9 av dans de nombreuses synagogues d'Italie), marque la fin du refuge romain.

L'« oasis » toscane

Jean-Pierre Filippini
Maître de conférences à Paris I

La Livournine

Au XVIe siècle, à l'imitation des ducs de Ferrare et du pape, voire de la république de Venise, les grands-ducs de Toscane cherchèrent à attirer à Pise et, secondairement, à Livourne, alors humble bourgade, les marranes fuyant la Péninsule ibérique; ceux-ci avaient la réputation d'être d'excellents commerçants, pourvus d'abondants capitaux et bénéficiant d'importants réseaux d'affaires. En 1547, Côme Ier invite les Portugais nouveaux-chrétiens à s'installer à Pise, à condition qu'ils restent, au moins en apparence, chrétiens, leur promettant toutefois, au cas où ils tomberaient dans l'hérésie ou seraient dénoncés pour tout autre délit concernant la foi, qu'ils seraient jugés par les tribunaux de l'État et non par ceux de l'Inquisition. Ferdinand Ier va accorder successivement les lettres patentes du 30 juillet 1591 et l'édit du 10 juin 1593, la Livournine, qui amplifie et précise, à la demande de ces derniers, les avantages concédés aux commerçants juifs qui viendraient s'installer à Pise ou à Livourne. Dans l'édit, qui théoriquement s'adresse à tous les marchands étrangers, sont accordés des privilèges qui concernent exclusivement la Nation juive.

Premier privilège, et le plus important pour l'époque, la possibilité pour les Juifs de revenir à la foi de leurs pères, même s'ils ont vécu ailleurs en chrétiens (art. 3). En outre, ce sont les seuls magistrats de la Nation juive qui ont la faculté de *ballottare*, d'agréger à la Nation les Juifs venus d'autres communautés (art. 31 et 32); cette agrégation ayant valeur de sauf-conduit, puisque les *ballottati* se trouvent à l'abri de toute poursuite pour toute dette contractée avant leur entrée en Toscane (art. 4). Les Juifs reçoivent la garantie d'avoir un juge chargé d'examiner les différends entre chrétiens et Juifs (art. 10), tandis que c'est la magistrature des *mas-*

sari, des chefs de la communauté, qui est seule compétente pour juger les différends entre Juifs (art. 25 et 33). Ils se voient reconnaître la possibilité d'obtenir le doctorat de l'université de Pise (art. 19). Leurs médecins et leurs chirurgiens peuvent soigner indifféremment Juifs et chrétiens (art. 18), tandis que les Juifs auront autorité à avoir à leur service des nourrices et des domestiques chrétiennes (art. 40). A ces garanties s'ajoutent celles qui touchent l'exercice de la religion juive : droit d'avoir une synagogue, qui héritera après le fisc des biens des Juifs morts sans héritiers (art. 20 et 21); les fêtes juives sont légales et on ne peut procéder contre un Juif pendant ces jours de fête (art. 24). Enfin, autre garantie importante, on ne peut retirer à ses parents pour le catéchiser et le baptiser aucun enfant, garçon ou fille, de moins de treize ans, et son père et sa mère, ainsi que ses autres parents, pourront lui parler pendant son catéchuménat (art. 26).

En outre, il est précisé dans l'édit que ces privilèges, qui doivent être rigoureusement observés par les autorités civiles et militaires du grand-duché, sont accordés pour une période de vingt-cinq ans, et renouvelables automatiquement de ving-cinq ans en vingt-cinq ans, à moins d'être abrogés avec un préavis de cinq ans.

La naissance de la Nation juive de Pise

Une communauté portugaise se constitue à Pise dès 1591 et cherche à récupérer dès ce moment-là l'armoire où l'on renferme les livres sacrés et le *Sefer Torah*, qui avaient été envoyés à la synagogue de la communauté de Florence lorsque la communauté juive italienne de Pise avait cessé d'exister en 1570 ou 1571. La communauté portugaise de Pise prend le nom de « Nazione Ebrea Levantina ». Cette dénomination lui permet d'éviter que l'Inquisition pisane, dont on peut encore redouter le zèle, malgré les privilèges accordés par le grand-duc, ne s'intéresse de trop près à des marranes, alors qu'elle n'a rien à redire à l'installation de Levantins. Les Juifs qui viennent s'installer à Pise étaient déjà établis en Italie depuis quelque temps et probablement en Vénétie. Tel est le cas, semble-t-il, de la famille Abenine, d'Abram Romero, de Rafael Munon et de Jacob Cavaleiro.

La communauté de Pise, contrairement à toute attente, ne va pas croître de 1591 à la fin du XVIIe siècle. Ainsi, les chefs de la Nation

de 1591 ne sont plus présents à Pise en 1600. En 1619, les familles juives sont au nombre de 93, soit 441 âmes. Le recensement réalisé en 1632 montre que la peste de 1629-1630 a frappé assez sérieusement la Nation de Pise. Les feux ne sont qu'au nombre de 76 et les Juifs ne sont plus que 357. La répartition se fait de la manière suivante : personnes du sexe masculin de plus de quinze ans, 100; de moins de quinze ans, 68; de sexe féminin de plus de quinze ans, 132; de moins de quinze ans, 57. Ainsi, en l'espace de vingt ans, la communauté a perdu 19 % de sa population et nombre de ses marchands.

Le recensement de 1643 montre que la population tend à se stabiliser : 75 feux, 348 âmes, 215 adultes (c'est-à-dire personnes de plus de quinze ans), dont 90 de sexe masculin et 125 de sexe féminin, 133 enfants et jeunes gens de moins de quinze ans. Le recensement de 1643, qui est, bien sûr, de caractère fiscal (il s'agit de déterminer la contribution extraordinaire que l'on peut demander aux Juifs pisans pour la guerre de Castro), donne de précieux renseignements sur la composition des familles et sur leur fortune. Ces familles sont majoritairement séfarades (75 %) et les familles « italiennes » ne représentent donc qu'un quart de cette communauté, 24 % (l'origine de 1 % d'entre elles étant incertaine). La présence des familles « italiennes » révèle les effets de l'immigration, qui a permis de compenser en partie les effets de la peste et de l'émigration. Nous savons, en effet, que d'octobre 1637 à mars 1643 34 familles juives ont été « agrégées » à la Nation de Pise : 22 séfarades, 6 « italiennes », 1 ashkénaze, 1 « marocaine » et 4 dont l'origine n'est pas évidente. Mais, sur ces 34 familles, seules 8 d'entre elles apparaissent dans le recensement de 1643. Les autres n'ont fait que passer à Pise.

Par ailleurs, cette immigration ne contribue que très faiblement au renforcement de la fortune globale dont disposent les familles de Pise. En effet, d'après le recensement de 1643, les familles pisanes peuvent se diviser en quatre catégories. La première est celle des riches, dont la fortune se situe entre 4 000 et 20 000 ducats. Viennent ensuite les personnes aisées, avec un capital situé entre 1 000 et 3 500 ducats, puis les « économiquement faibles » dotés d'un capital oscillant entre 300 et 500 ducats. Les pauvres et les mendiants forment une seule et même catégorie. Dans la première catégorie, on trouve 8 familles (6 séfarades – Sulema, Lusena, De Paz, Moreno, Sedicario et Jesurum – et 2 familles italiennes du même nom, les Leucci); dans la seconde, 7; dans la troisième, 10 et dans la qua-

trième, 49. Or, sur les 8 immigrés restés à Pise, seulement 3 entrent dans les deux premières catégories : Aron Moreno, avec un capital de 6 500 ducats, Abram Camerino (3 500 ducats) et Abram Suarez (1 000 ducats), les autres sont de petites gens.

Ce qui est certain, c'est que la Nation de Pise ne cesse de décroître tout au long du siècle. En 1689, la population juive de Pise est réduite à 49 feux, soit environ 250 individus. En fait, la communauté de Pise n'est qu'une communauté d'accueil, les immigrés la quittant le plus vite possible pour la Nation prospère de Livourne. Pise ne sera plus que la Nation des « rentiers », qui fuient le « mauvais air » de Livourne; ainsi tenteront de faire les Calvo de Silva, ainsi feront les Pardo Roques. Ceux qui auront à conquérir une place dans la société iront à Livourne.

La Nation de Livourne, de sa naissance à la fin du XVIIe siècle

Les premiers Juifs qui s'installent à Livourne ne sont pas tous, il s'en faut de beaucoup, des séfarades. Toutefois, en 1597, viennent s'établir à Livourne les frères Mosè et Daniel Cordovero. Le docteur Moïse Cordovero, né en Castille d'une famille de marranes portugais installés en Espagne, avait fait des études de médecine, probablement dans une université espagnole. Il exerça la médecine tout naturellement à Livourne, conformément aux privilèges accordés par la Livournine. Mais cela lui fut interdit par l'évêque de Pise, et ce n'est que très tardivement, en 1637, que Moïse Cordovero put de nouveau, grâce à un bref pontifical, pratiquer la médecine. En outre, les frères Cordovero reçurent du grand-duc, dès 1598, l'autorisation de se livrer à une activité bancaire qui se combinait avec celle de marchands.

Malgré l'hostilité des chefs de la Nation juive de Pise, sous la tutelle desquels se trouvait, au début du XVIIe siècle encore, la communauté de Livourne, la population de cette dernière ne cessa de s'accroître. En 1601, ils étaient au nombre de 134, en 1622 de 711 (sur une population totale de 14 413 âmes), en 1632 de 700 (du fait de la peste de 1629-1630), en 1642 de 1 115 et en 1645 de 1 250.

Dès 1597, la communauté de Livourne obtint du grand-duc d'avoir son propre gouvernement avec cinq *massari*, pouvant juger les controverses entre Juifs, tandis que le gouverneur de Livourne se

voyait confier la tâche de juger les différends entre Juifs et chrétiens. La seconde étape de l'émancipation fut l'obtention du droit d'« agrégation » (la *ballottazione*) en 1614. C'est au cours du XVIIe siècle que se mettent en place les institutions de la Nation de Livourne, qui répondent aux vœux du groupe social dominant de la communauté, les hommes d'affaires séfarades. Ainsi s'explique le passage progressif d'un système relativement démocratique à un mode de gouvernement aristocratique. A l'origine, les *massari*, qui possédaient des pouvoirs considérables au sein de la Nation, étaient élus par l'assemblée des chefs de famille « agrégés », au nombre de douze. Ces chefs de famille s'obstinant à conserver le pouvoir de désigner les *massari*, en 1642 le grand-duc élargit le corps électoral à l'ensemble des chefs de famille : nouvelles protestations liées à diverses fraudes. On s'orienta alors vers un nouveau système dans lequel le pouvoir de légiférer appartenait aux *massari* et à une assemblée des douze désignés à vie et renouvelés par cooptation (1667). Le pas décisif fut accompli avec l'élargissement de l'assemblée des douze à dix-huit (5 août 1690) puis à trente, les *massari* étant désignés au sein de l'assemblée. On arriva ainsi à la réforme essentielle du 10 août 1693, qui fit passer l'assemblée des « gouvernants » de trente à soixante. Comme le remarque fort bien Renzo Toaff : « Jusqu'à la réforme de 1693, l'opposition n'avait pas pris de coloration ethnique. Le gouvernement oligarchique de la communauté avait maintenu rigoureusement le caractère séfarade de la communauté, qui dans le cours des dernières décennies était devenu essentiellement portugais. Les Juifs italiens, soumis comme les autres au gouvernement oligarchique, devaient se " séfardiser " dans les rites, à l'école et dans la vie publique, mais, à de rares exceptions près, ils n'étaient pas admis au bénéfice des charges ». Cette situation était tolérable dans la mesure où les Italiens installés à Livourne avaient été jusque-là seulement de petites gens, qui ne pouvaient prétendre jouer un rôle quelconque au sein de la Nation. Mais, vers la fin du siècle, arrivèrent de riches familles italiennes, comme les Recanati. Devant les prétentions des Italiens, les *massari*, au nom de la Nation juive portugaise et espagnole habitant à Livourne, exprimaient respectueusement mais fermement leur opposition à tout changement de statut. La Nation portugaise et espagnole avait toujours gouverné l'ensemble de la Nation juive de Livourne « pour sa plus grande tranquillité et pour son plus grand calme ». Il n'appartenait « ni par justice ni par grâce » aux Juifs

italiens de participer au gouvernement « de leur Nation portugaise et espagnole ». Profitant des difficultés économiques du grand-duché, les séfarades obtinrent gain de cause en offrant au grand-duc d'acheter pour 120 000 écus de tissus de soie aux artisans florentins « pour le bien et le soulagement des pauvres gens de Florence ». Par le *Motu Proprio* du 19 décembre 1697, le péril fut provisoirement écarté. Ainsi le XVIIe siècle fut-il, à Livourne, le siècle des séfarades.

Il le fut également parce que les séfarades qui contrôlaient la vie de la Nation lui imposèrent, pour son plus grand bien d'ailleurs, leur vision des devoirs des riches à l'égard des pauvres et des dirigeants vis-à-vis de l'ensemble de la Nation. Le XVIIe siècle vit se multiplier les associations caritatives, dont la plus connue fut la Hobra de Cazar Orfas e Donzelas, la Moar Abetulot, destinée à doter les jeunes filles pauvres, fondée en 1644, qui comptait à la fin du XVIIe siècle 218 membres. Ceux-ci payaient des sommes élevées (50 ducats jusqu'en 1683, et davantage par la suite, la contribution s'élevant à 200 piastres de huit réaux à partir de 1727).

En 1664, les chefs de la Nation décidèrent que tous les enfants et tous les jeunes gens devaient fréquenter le *Talmud Torah*, considérant que l'instruction obligatoire était « un des principaux fondements de notre conservation ». Les parents qui ne se plieraient pas à cette décision seraient passibles de l'excommunication. Plus tard, en 1728, fut organisé un enseignement régulier de la langue vulgaire, c'est-à-dire de l'espagnol et du portugais, de l'arithmétique et de la comptabilité.

Il existait incontestablement à Livourne un climat propice au développement de la culture, favorisé par la présence de médecins marranes revenus récemment au judaïsme. C'est à Livourne qu'Elie Montalto fit retour au judaïsme et exerça la médecine avant de devenir le médecin de Ferdinand Ier, puis de Marie de Médicis. Vers 1658, le médecin portugais Immanuel Bocarro Frances e Rosales s'installa à Livourne, où il revint au judaïsme. Sous le nom de Jacob Hebraeus, il publia d'importantes œuvres d'astronomie. En raison de ses mérites scientifiques, il fut même fait comte palatin par l'empereur Ferdinand II. Des rabbins médecins s'installèrent également dans la ville toscane. Le plus connu fut sans doute David Nieto, un Vénitien qui s'établit à Livourne après avoir obtenu son doctorat en médecine. Il exerça la profession de médecin tout en dirigeant l'« académie » talmudique Reshit Hokhma, avant d'être

appelé à Londres en 1701 pour y remplir les fonctions de rabbin de la communauté portugaise.

*La Nation au XVIII*e *siècle*

Si le XVIIe siècle a été à Livourne le « grand siècle » des séfarades, le XVIIIe siècle est celui du lent déclin de leur prééminence au sein de la Nation. Les « Espagnols » subissent leur premier échec en 1715. A la différence de ce qui s'est passé en 1697, ils ne parviennent pas à « acheter » la faveur du prince. Le consul de France, Maillet, observateur averti des événements livournais, écrit au secrétaire d'État à la Marine, le 23 août 1715 : « L'affaire des Juifs de Livourne est totalement terminée par une somme de 50/m escus florentins ou 60/m piastres livournoises dont le petit peuple ne payra rien. Les Juifs italiens, que les Espagnols en possession de tout temps des charges et du gouvernement vouloient opprimer et avoient offerts ces 50/m escus à repartir sur toute la nation pour se conserver en authaurité et laccroistre, les Italiens, dis-je, l'ont emporté sur les Espagnols, ils ont esté admis avec les premiers dans les employs. » En effet, dans son *Motu Proprio* du 20 décembre 1715, qui est la nouvelle charte de la Nation juive de Livourne (fixant, en particulier, la compétence des différentes magistratures de la Nation), le grand-duc décide d'abroger la partie du rescrit du 12 décembre 1697 « qui prévoit l'exclusion du gouvernement de toute autre Nation que la Nation espagnole et la Nation portugaise, puisque les charges et les impôts sont supportés par tous, et pour d'autres justes motifs qui ont touché le cœur de S.A. Elle a jugé bon que toute la Nation soit admise et en état d'accéder au gouvernement, par l'intermédiaire de la grâce que S.A. concédera aux personnes qui en paraîtront les plus dignes. » Le grand-duc se réservant la désignation des *massari* et des censeurs (une nouvelle magistrature créée pour maintenir le bon ordre au sein de la Nation) sur une liste présentée par les « gouvernants », il lui était possible de veiller à ce que les Espagnols ne monopolisent pas tout le pouvoir au sein de la Nation. Jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, les autorités grand-ducales s'assureront que les droits des Italiens seront préservés.

Il ne faut pas exagérer, toutefois, l'ampleur de la défaite des Espagnols. En effet, comme nous l'avons déjà vu, l'aristocratie des gouvernants constitue la source de tout pouvoir au sein de la Nation.

Certes, la charge de gouvernement est vénale et peut donc être achetée par qui en a les moyens. Mais, dans la pratique, elle est la propriété d'une famille. La charge est non seulement vénale, mais encore transmissible pendant trois générations (il suffit pour cela que le nouveau gouvernant verse à la douane la somme de 300 piastres de huit réaux, alors qu'il ne paie que 50 piastres s'il n'achète la charge que pour lui-même). En outre, les vieilles familles aristocratiques ont réussi à mettre la main sur plusieurs charges de « gouvernant ». Ainsi les Espagnols peuvent contrôler l'assemblée des « gouvernants ». Il convient de ne pas oublier, en effet, que ceux-ci constituent l'assemblée délibérante de la Nation, un « parlement », qui examine généralement avec beaucoup de sérieux les différentes questions (tout problème essentiel touchant la vie de la Nation étant de leur ressort) qui leur sont soumises par les *massari*, ainsi qu'en témoignent les registres des délibérations. Tout vote n'est acquis qu'à la majorité des deux tiers. Les Espagnols réussirent ainsi à faire échouer, le 18 septembre 1757, la tentative de réforme du recrutement des *camarlinghi* (économes) des fondations pieuses, pourtant préparée avec beaucoup de soin et fortement souhaitée par les autorités grand-ducales (sur les 34 « gouvernants » présents le jour du vote, 22 votèrent le projet, 12 votèrent contre). L'auditeur de Livourne ne se méprit pas sur les causes profondes de l'échec de la réforme, comme en témoigne la lettre qu'il envoya au secrétaire d'État à la Guerre, Pandolfini, qui avait Livourne dans son département : « Il est clair comme la lumière du jour que la cause du rejet desdites propositions n'est rien d'autre que la volonté du parti espagnol de ne pas remettre la nomination des sujets aux *massari* et aux censeurs, parmi lesquels il y a souvent des Italiens, et cela apparaît plus clairement si l'on réfléchit au fait que Joseph Franco et Jacob David Ergas, bien qu'ayant pris part à l'élaboration des propositions, ne participèrent pas à la séance, certains sans doute que sans leur vote le projet ne passerait pas, ne pouvant prendre position contre leur propre projet, étant bien connu qu'à la susdite assemblée participa même un Juif aveugle du nom d'Abrām Solema. »

Il n'est pas impossible que cet échec ait incité le gouvernement grand-ducal – en l'occurrence la Régence –, toujours soucieux de corriger les excès au sein de la Nation, de procéder à une réforme, en 1759, en instituant une sorte de vote familial. Chacune des familles représentées n'avait plus droit qu'à une voix, quel que fût le nombre de ses membres appartenant à l'assemblée des gouvernants.

C'est en 1769 que la situation se modifie. Le grand-duc Pierre-Léopold, qui souhaitait renouveler le milieu dirigeant de la Nation, supprime le principe de l'hérédité et décide que désormais les postes de gouvernant vacants seront pourvus par le prince au fur et à mesure des vacances, d'après une liste présentée par les *massari*. Toutefois, ceux qui auraient dû hériter de la charge doivent, s'ils en sont dignes, être proposés par les *massari* et sont dispensés de payer la taxe de 50 piastres s'ils sont nommés. La réforme de 1769 est complétée par une autre, celle du 21 août 1780, qui supprime la vénalité de la charge. Ces deux importantes réformes n'ont pourtant pas les conséquences espérées par le prince réformateur. L'aristocratie des « gouvernants » tourne la difficulté en « oubliant » de déclarer les vacances de poste dans le mois qui suit le décès du titulaire, en attendant d'avoir un candidat conforme à ses vœux. Quand ils se décident à en faire connaître la vacance, ils ne proposent qu'un nombre de candidats inférieur ou à peine égal à celui des charges qui sont à pourvoir.

Ainsi, en dépit de la volonté du prince, l'hérédité des charges et, avec elle, la domination aristocratique des vieilles familles d'origine portugaise et espagnole subsiste dans une large mesure.

Or ces vieilles familles « nobles », qui détiennent une bonne partie du pouvoir, ne participent plus, en général, directement aux affaires. En effet, la diaspora marrane, qui, à la fin du XVIIe siècle encore, jouait un rôle notable dans le commerce méditerranéen, grâce à un système triangulaire (associant un port de l'Europe du Nord-Ouest à Livourne et à une échelle du Levant), n'a plus qu'une place secondaire dans la vie du port toscan. Ces « nobles » vivent donc de rentes. Rente qui n'est qu'en partie foncière; en règle générale, les familles de négociants juifs ne possèdent pas de domaines susceptibles de leur fournir une rente (il suffit de penser que le domaine de Daniel de Medina, probablement le plus grand des domaines possédés par une famille juive jusqu'à l'aliénation des biens de la couronne et la vente des biens nationaux, ne fait que 4 hectares). Toutefois, les grandes familles possèdent une part notable des immeubles livournais. Et dans certains cas, il semble que les loyers aient été assez importants pour constituer un revenu fort décent, à la mesure des besoins du rentier et de sa famille. Tel est le cas du « gouvernant » Isach di David Attias, à propos duquel l'assistant du gouverneur sur le plan judiciaire écrit, le 25 juin 1779 : « Il ne fait pas de commerce mais il vit des revenus de son patrimoine qui

consiste en divers immeubles dans cette ville et ses environs, revenus qui sont de l'ordre de 1 300 piastres environ (soit quelque 6 370 livres tournois) par an. » La rente provient aussi, pour une bonne part, des prêts divers que les familles de l'aristocratie juive font à des hommes d'affaires ou à de petits commerçants (prêt commercial qui rapportait 6 %) et à des capitaines de navire (prêt à la grosse aventure, de rendement plus élevé, de l'ordre de 12 %, mais plus aléatoire). Ces rentiers ont été obligés par la force des choses de faire une certaine place, dans la carrière des honneurs, aux hommes d'affaires venus en particulier d'Afrique du Nord. Toutefois, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, lorsque cela est possible, les autorités toscanes désignent aux postes de *massari*, de censeurs et de « député » (Pierre-Léopold avait décidé que la Nation enverrait un représentant au conseil municipal de la ville) des hommes détachés du commerce, des « non-actifs » (en pratique des membres d'anciennes familles séfarades), tandis que les fonctions dispendieuses, mais entraînant une moins grande perte de temps, étaient réservées à des « hommes nouveaux », encore engagés dans les affaires.

Le système de république aristocratique sous le protectorat du grand-duc, conforme à la tradition espagnole, s'est maintenu jusqu'à ce que se fissent sentir à Livourne, par suite de l'occupation de la ville par les Français, en 1796 et en 1799, les effets de la Révolution.

Dans cette communauté, vivant dans le « quartier juif » (qui n'est nullement un « ghetto » puisqu'il n'est pas séparé du reste de la ville et que les Juifs ne sont pas obligatoirement tenus à y résider) qui croît notablement tout au long du XVIIIe siècle du fait de l'immigration (3 476 âmes en 1738, 3 687 en 1758, 4 237 en 1784, 4 797 en 1806 et probablement 5 338 en 1809), les séfarades, bien que minoritaires (Renzo Toaff a calculé qu'ils ne représentaient que 35 % des familles livournaises en 1809), continuent donc à jouer un rôle notable dans la vie de la Nation. La preuve en est que la langue officielle de la Nation restera le portugais jusqu'à ce que Pierre-Léopold décide, le 29 mars 1787, que les actes et les sentences du tribunal des *massari* seront désormais écrits en italien.

C'est dans une communauté fortement marquée par les usages espagnols que va se développer une florissante culture hébraïque, liée au mécénat des riches familles séfarades, toujours prêtes à contribuer au développement des études religieuses (il suffit de penser à la famille Franco qui fonda, en 1772, le Medrash beth Joseph qui abrita au cours de son séjour à Livourne le rabbin

algérois Jeuda 'Ajash, ou encore à l'hospitalité généreusement offerte dans son hôtel par le docteur Micael Pereyra de Leon au rabbin Haym Joseph David Azulai). Grâce à ces grandes familles, des institutions dispensant un enseignement religieux apparaissent dès le XVII[e] siècle. Dans la seconde moitié du XVII[e] siècle avaient été fondées les « académies » talmudiques publiques et privées *(yeshivot)*, qui avaient attiré dans le port toscan de nombreux et éminents rabbins. Au XVIII[e] siècle, le rabbinat livournais connut ainsi une période particulièrement faste. La réputation de Livourne était telle que les autres communautés avaient recours à elle lorsqu'elles avaient besoin d'un prédicateur ou d'un maître; les rabbins les plus éminents de Livourne pendant cette période furent Joseph di Emanuel Ergas (né à Livourne en 1685), Gabriel del Rio, Abraham Hayim Rodriguez (date de naissance incertaine, mort le 28 mars 1735), Rafael di Eleazar Meldola (25 novembre 1685 - 17 avril 1748), Jacob Lusena (22 novembre 1690 - 28 novembre 1760), David Hayim Corinaldi (livournais d'adoption, mort le 17 mai 1771), Malahi Accoen (9 juillet 1700 - 20 octobre 1771). Ils avaient tous en commun d'être de remarquables talmudistes, de bons spécialistes des questions de rituel et d'excellents kabbalistes, ainsi qu'en témoignent les nombreux ouvrages qu'ils ont laissés.

A ces Livournais vinrent s'ajouter des rabbins attirés par la réputation de la ville. Tel fut le cas d'Abraham Raphael Curiat, aïeul de Benamozegh, qui dirigea la *yeshiva* Franco; d'Abraham Izhaq Castello (Ancône, 1726 - Livourne, 2 août 1789); de Jeuda 'Ajash, un rabbin algérois, parti pour la Terre Sainte et qui, du fait des risques courus en mer, ne quitta plus Livourne de 1756 à sa mort, alors que ce port n'était primitivement qu'une étape sur sa route. Mais l'un des plus éminents de ces rabbins attirés par Livourne fut Haïm-Joseph-David Azulai, né à Jérusalem dans une famille de docteurs et qui, envoyé en mission par Hébron, était passé par Livourne en 1756 et avait été on ne peut mieux accueilli. En 1781, il abandonnait Hébron pour s'installer à Livourne, où il mourut le 1[er] mars 1806.

Il convient d'ajouter qu'en 1650 fut créée à Livourne une imprimerie hébraïque qui fit affluer de tout le Bassin méditerranéen des rabbins désireux de faire imprimer leurs œuvres. De 1740 à la fin du XVII[e] siècle furent imprimés à Livourne par les neuf imprimeries hébraïques 110 ouvrages d'importance diverse.

L'intrusion de la Révolution marque pour les Espagnols, comme

pour les autres Juifs de Livourne, la fin d'une ère. Les « gouvernants », dans l'ensemble et quelle qu'ait été leur origine, ne paraissent pas avoir nourri une grande sympathie pour la Révolution (on trouve, toutefois, parmi les Juifs « jacobins », un ancien *massaro*, De Medina). Redoutant les conséquences d'une compromission de la Nation avec les occupants français, ils ne souhaitaient nullement la fin de l'Ancien Régime qui verrait la disparition, tout à la fois, de leurs privilèges et de ceux de la Nation. Or, en 1808, la Toscane est annexée à l'Empire français et l'émancipation des Juifs livournais, citoyens français comme les autres, se réalise. Le culte est réorganisé avec l'extension à la Toscane du système consistorial. Sur le plan social, ce système va substituer aux anciens « gouvernants » une nouvelle élite, moins nombreuse, celle des « notables », dont le recrutement est censitaire. Il ne faut pas exagérer les effets de cette « révolution bourgeoise » puisque trois seulement des vingt-quatre notables livournais sont des « hommes nouveaux » (et encore l'un d'eux, Joseph Franco, appartient-il à une famille de « gouvernants »). Toutefois, ce recrutement qui favorise la richesse aux dépens de la « naissance » consacre l'effacement des Espagnols, qui ne sont plus majoritaires dans l'« assemblée » de la communauté (dix membres sur vingt-quatre). Ces notables n'étaient apparemment pas convaincus des mérites du système consistorial, dont ils étaient pourtant un des éléments essentiels. Ils adressèrent au grand-duc, en décembre 1814, une pétition qui semble témoigner de leur désir de voir rétablir l'Ancien Régime pour la Nation juive de Livourne.

Le *Motu Proprio* du 17 décembre 1814 rétablit la Nation juive de Livourne, faisant des Juifs livournais des sujets toscans sans droits civiques mais relevant des tribunaux ordinaires, sauf pour les questions concernant leur statut. La même loi rétablit les *massari* (qui ne sont plus que trois) et les « gouvernants » (qui ne sont plus que quarante). Or non seulement les « gouvernants » sont moins nombreux que leurs prédécesseurs, mais encore la place faite aux anciennes familles espagnoles est des plus réduites (13 sur 40). C'est la consécration de leur perte du pouvoir...

Du XIXe siècle à nos jours

L'histoire des séfarades en Italie, aux XIXe et XXe siècles, se confond très largement avec celles des autres Juifs d'Italie, comme le montre

fort bien l'exemple livournais. C'est seulement par la culture, la culture religieuse et la culture populaire, que va survivre le monde séfarade en Italie. Ainsi, à Livourne, Elia Benamozegh, né en 1823 de parents marocains, mais apparenté à une famille de rabbins, ainsi que nous l'avons vu plus haut, reste fidèle à l'enseignement de ses maîtres et, de ce fait, se révèle un excellent kabbaliste et talmudiste. Il appartient aussi au XIXᵉ siècle dans la mesure où il essaie de concilier foi et raison, religion et Lumières. Jusqu'à sa mort, survenue en 1900, il se consacrera à l'enseignement rabbinique.

Pour ce qui est de la culture populaire, elle survit à Livourne sous la forme d'une langue, le *gergo,* mélange d'espagnol, d'italien et d'hébreu. Elle a été couramment parlée jusqu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, mais ne nous est parvenue qu'à travers l'œuvre de Guido Bedarida, qui a laissé des poésies et des pièces de théâtre écrites dans cette langue.

La communauté de Livourne va connaître au cours du XIXᵉ siècle les effets de la crise qui frappe le port à partir des années trente, du fait de la concurrence des ports de Marseille et de Gênes. La crise provoque le départ d'un certain nombre de personnes qui vont chercher de meilleures conditions de vie et de travail, soit en Italie même (dans les grandes villes qui connaissent un nouveau développement avec l'Unité), soit vers la Tunisie ou l'Égypte. A Livourne, alors que les structures du monde des affaires changent peu jusque vers 1848 et même jusqu'au lendemain de l'Unité, elles se modifient assez nettement dès que se font sentir les effets de l'émancipation et de la crise portuaire. Les hommes d'affaires, qui de toute manière ne descendent que rarement des vieilles familles séfarades, disparaissent. Le monde des affaires ne sera pratiquement plus représenté dans la communauté juive, au lendemain de la Première Guerre mondiale, que par de petits commerçants. En 1938, au moment où la communauté de Livourne commence à vivre un drame qui durera près de sept ans, l'« aryanisation » des affaires est ainsi pratiquement chose faite.

Mais, parmi les artistes et les membres des professions libérales qui se sont distingués dans l'Italie des XIXᵉ et XXᵉ siècles, n'ont pas manqué les descendants des vieilles familles séfarades livournaises, de Sabatino Lopes à Vittorio Amadeo Corcos.

Aux problèmes qui se posent aux différentes communautés juives du fait de la crise des années trente, qui frappe durement l'Italie, s'ajoutent ceux qui naissent de la politique raciale du régime fasciste.

Précédée par une campagne de haine à l'égard des Juifs, dont rend parfaitement compte le très précieux livre de souvenirs du Grand Rabbin de Rome, Elio Toaff, alors étudiant à l'université de Pise, la politique raciale du régime fasciste se traduisit par les décrets-lois des 15 et 17 novembre 1938 « pour la défense de la race italienne ». Le décret-loi du 15 novembre 1938, « pour la défense de la race dans l'école italienne », qui reprend plusieurs décrets parus précédemment, chasse de l'école italienne maîtres et élèves juifs. Il permet, toutefois, aux communautés israélites d'instituer des écoles privées réservées à leurs jeunes enfants et dispensant des cours conformes aux programmes nationaux. En outre, l'article 10 du même décret-loi prévoit que peuvent « être admis à titre transitoire à poursuivre les études universitaires les étudiants de race juive inscrits au cours des années universitaires précédentes dans les universités ou dans les instituts supérieurs du royaume ». C'est ainsi que le jeune Elio Toaff put poursuivre ses études à l'université de Pise jusqu'à la soutenance d'une thèse de droit.

Plus grave encore était le décret-loi du 17 novembre, qui atteignait les Juifs tout autant dans leur dignité que dans leurs conditions de vie. Ne pouvant épouser une personne de race aryenne, les Juifs pouvaient se voir retirer la *patria potestas* au cas où, leurs enfants étant d'une religion différente, ils leur donneraient « une éducation ne correspondant pas à leurs principes religieux ou aux fins nationales ». La loi qui définit la condition de Juif sur des critères strictement raciaux (« est juif tout enfant né de parents juifs même s'ils professent une autre religion que la religion juive ») fait encore obligation aux Juifs de déclarer leur condition de Juif. Elio Toaff décrit sobrement, mais d'une manière poignante, dans quelles conditions eut lieu cette déclaration à Livourne – et il a dû en être de même dans les autres villes d'Italie. Le temps de l'humiliation commençait pour les Juifs.

En outre, en vertu de ce décret-loi, les Juifs étaient exclus de toute administration nationale ou locale et de toute entreprise de caractère public. Certes, dans cette loi sont prévues des mesures transitoires pour les employés et les fonctionnaires juifs en service. Certes, tout comme dans la loi de Vichy plus tard, des mesures dérogatoires sont prises en faveur des Juifs « méritants » (les anciens combattants décorés de la croix du mérite militaire, par exemple), mais il n'empêche que les fonctionnaires juifs ont souffert moralement et matériellement de cette loi, qui a été effectivement appli-

quée. Les commerçants juifs et ceux qui exerçaient des professions libérales n'étaient guère mieux traités par le décret-loi du 9 février 1939, qui fixait les limites de la propriété immobilière et des activités industrielles et commerciales pour les « citoyens italiens de race juive ». Ces différentes mesures raciales provoquèrent une « fuite des cerveaux », en particulier vers la Palestine qui était alors sous mandat britannique.

Mais pour les descendants des marranes, comme pour les autres Juifs italiens, le pire était encore à venir. Bien sûr, les lois fascistes furent appliquées et les Juifs se trouvèrent dans une situation matérielle difficile. Mais ceux-là même qui étaient contraints d'appliquer la loi le faisaient sans aucun enthousiasme et le plus souvent ne manifestaient aucune véritable hostilité à l'égard des Juifs. Les Juifs italiens, jusqu'au 8 septembre 1943, n'ont pas souffert de la même manière que les Juifs allemands ou ceux des territoires conquis par les nazis. Après le 8 septembre, dans les territoires occupés par ces derniers, les Juifs durent subir toutes les horreurs de la politique raciale du IIIe Reich, d'autant plus que le gouvernement collaborationniste de la République sociale italienne s'aligna complètement sur la législation raciale nazie, faisant des Juifs des hors-la-loi. Certaines communautés furent décimées par les rafles et la déportation dans les camps de la mort (Ferrare, par exemple). Aucune ne fut complètement épargnée (la communauté de Livourne eut à déplorer la mort de 119 des siens dans les camps nazis).

Au total, la période fasciste – au moins dans ses dernières manifestations – et la guerre n'ont pas peu contribué à effacer les souvenirs de la tradition séfarade en Italie. On pourrait, à cet égard, retenir deux symboles : l'horrible assassinat du *parnas* Pardo Roques, « d'une noble famille séfarade » (sa famille installée à l'origine à Livourne avait joué un rôle important dans le commerce livournais et rempli, à plusieurs reprises, la fonction de *massaro* au XVIIIe siècle), à quelques heures de la libération de Pise. Avec lui disparaissait toute une tradition séfarade de généreux mécénat. Autre coup porté à la tradition séfarade, la disparition du « temple », orgueil du judaïsme livournais et datant de la période de splendeur des Espagnols et des Portugais. Durement frappé par les bombardements, mais, à ce qu'il paraît, réparable, il fut livré aux démolisseurs par la nonchalance et l'indifférence des autorités locales et nationales.

BIBLIOGRAPHIE

Les séfarades à Venise

Sources primaires

R. BONFIL, *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Florence, 1991 (doit paraître en français et en anglais).

R. CALIMANI, *Storia del ghetto di Venezia*, Milan, 1985 (traduction anglaise, *The Ghetto of Venice*, New York, 1987).

R. CURIEL et B. COOPERMAN, *The Ghetto of Venice*, Londres, 1990.

C. ROTH, *Venice*, Philadelphie, 1930. Ouvrage précurseur mais dépassé.

Sources secondaires

M. BODIAN, « The " Portuguese " Dowry Societies in Venice and Amsterdam », *Italia* 6 (1987), p. 30-61 ; « Amsterdam, Venice and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century », *Dutch Jewish History* II, Assen-Maastricht, 1989, p. 47-65.

R. BONFIL, « Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento », *Gli Ebrei e Venezia*, Milan, 1987, p. 469-506.

J.M. COHEN (éd.), *Het getto van Venetie; Ponentini, Levantini e Tedeschi, 1516-1797*, s'Gravenhage, 1990.

M. COHEN, *The Autobiography of a Seventeenth-Century Rabbi : Leon Modena's Life of Judah*, Princeton, 1988.

B. COOPERMAN, « Venetian Policy Towards Levantine Jews and its Broader Italian Context », *Gli Ebrei e Venezia*, Milan, 1987, p. 65-84.

G. COZZI, « Società veneziana, società ebraica », *Gli Ebrei e Venezia*, Milan, 1987, p. 333-374.

P.C. IOLY ZORATTINI, « The Inquisition and the Jews in Sixteenth-Century Venice », *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies, 1977 : History of the Jews in Europe*, Jérusalem, 1981, p. 83-92 ; *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e giudaizzanti*, Florence, 1980.

J. ISRAEL, « The Jews of Venice and their Links with Holland and with Dutch Jewry », *Gli Ebrei e Venezia*, Milan, 1987, p. 95-116.

D. KAUFMANN, « Die Vertreibung der Marranen aus Venedig im Jahre 1550 », *Jewish Quarterly Review*, ancienne série 13 (1900-1901), p. 520-33.

D.J. MALKIEL, *A Separate Republic : The Mechanics and Dynamics of Venetian Jewish Self-Government, 1607-1624*, Jérusalem, 1991.

B. PULLAN, *Rich and Poor in Renaissance Venice*, Cambridge, 1971 ; « A Ship With Two Rudders : Righetto Marrano and the Inquisition in Venice », *The Historical Journal* 20 (1977), p. 25-58 ; « The Inquisition and the Jews of Venice ; The Case of Gaspere Ribeiro », *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 62, (1979) p. 207-231 ; *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, Totowa, N.J., 1983.

B. RAVID, *Economics and Toleration in Seventeenth-Century Venice : The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto*, Jérusalem, 1978 ; « The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589 », *AJS Review* 1 (1976), p. 187-222 ; « Money, Love and Power Politics in Seventeenth-Century Venice : The Perpetual Banishment and Subsequent Pardon of Joseph Nasi », *Proceedings of the First Italia Judaica Congress*, Rome, 1983, p. 159-181 ; « The Legal Status of the Jews in Venice to 1509 », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), p. 169-202 ; «The Religious, Economic and Social Background and Context of the Establishment of the Ghetti of Venice », *Gli Ebrei e Venezia*, Milan, 1987, p. 211-259 ; « Daniel Rodriga and the First Decade of the Jewish Merchants of Venice », *Exile and Diaspora : Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim*

Beinart, Jérusalem, 1991, p. 203-223; « A Tale of Three Cities and their Raison d'Etat » (à paraître).

C. ROTH, « Quatre lettres d'Elie de Montalto : Contribution à l'histoire des marranes », *Revue des études juives* 87 (1927), p. 135- 165; « Les marranes à Venise », *Revue des études juives* 89 (1930), p. 201-223; « The Strange Case of Hector Mendes Bravo », *Hebrew Union College Annual* 18 (1943-1944), p. 221- 245; « The Spanish Exiles of 1492 in Italy », *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, Barcelone, 1956, II, p. 293-301.

Y.H. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, New York, 1971; *Haggadah and History*, Philadelphie, 1975; *The Re-education of Marranos in the Seventeenth Century*, Cincinnati, 1980.

Ferrare : un port sûr et paisible pour la diaspora séfarade

W. ANGELINI, *Gli Ebrei di Ferrara nel Settecento*, Urbino, 1973.

A. BALLETTI, *Gli Ebrei e gli Estensi, Reggio Emilia*, 1930; 2e éd., Bologne, 1969. *Arte e cultura ebraiche in Emilia-Romagna*, Ferrare, 1989.

S.M. BONDONI et G. BUSI, *Cultura Ebraica in Emilia e Romagna*, Rimini, 1987.

R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, 1990; *Storia degli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Florence, 1991.

A. CERINI, « La cucina ebraica », in *Ferrara. Storia, costumi e tradizioni* (sous la direction de R. Renzi), Bologne, 1969, II, p. 287-292.

L. CHIAPPINI, *Gli Estensi nelle relazioni con gli Ebrei*, Milan, 1967.

D. KAUFMANN, « Contribution à l'histoire des Juifs en Italie », *Revue des études juives* 20 (1890), p. 34-72.

A. DI LEONI, « Gli Ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II; nuove ricerche e interpretazioni », *La rassegna mensile di Israel* 52 (1987), p. 407-446.

S.H. MARGULIES, « La famiglia Abravanel in Italia », *Rivista israelitica* 3 (1906), p. 97-107, 147-154.

L. MODONA, « Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493 », *Revue des études juives* 15 (1887), p. 117-121.

N. PAVONCELLO, « Epigrafi ebraiche del XVI secolo dell'antico cimitero di Ferrara », *Henoch* VI (1984), p. 55-63.

A. PESARO, *Memorie storiche sulla comunità ferrarese*, Ferrare, 1878-1880; 2e éd. Bologne, 1967.

P. PERREAU, « Notizie bibliografiche sugli Ebrei di Ferrara », *Il Vessillo israelitico* 27 (1879), p. 108-110, 139-142.

C. ROTH, *A History of the Marranos*, New York, 1932; « The Marrano Press in Ferrara, 1552-1555 », *The Modern Language Review* 38 (1943), p. 307-317; « The Spanish Exiles of 1492 in Italy » *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, II, Barcelone, 1956, p. 293-302.

B. RUDERMAN, « The Founding of a Gemiluth Hasadim Society in Ferrara in 1515 », *AJS Review* I (1976), p. 233-268; *The World of a Renaissance Jew : The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati, 1981.

Y.H. YERUSHALMI, *A Jewish Classic in the Portuguese Language*, Lisbonne, 1989.

L'État pontifical, L'« oasis » toscane

G. BEDARIDA (Gabriele), « 120 anni di rapporti fra il Gran Duca et la Nazione ebrea di Livorno. Il problema della cancelleria », *RMI*, s. III, L, 1984, p. 606-633.

G. BEDARIDA (Guido) *Ebrei d'Italia*, Livourne, 1950; *Ebrei di Livorno, Tradizioni e gergo in 180 sonetti giudaico-livornesi*, Florence, 1956.

E. BENAMOZEGH, *L'immortalità dell'anima nel Pentateuco*, Introduction et traduction de l'original inédit en français par Y. Colombo, Rome, 1969-1970.
M. CASSANDRO, *Aspetti della storia economica e sociale degli Ebrei di Livorno nel Seicento*, Milan, 1983.
P. CASTIGNOLI, « Il banco di prestiti degli Ebrei di Livorno », *RMI*, s. III, L, 1984, p. 541-552.
R. DE FELICE, *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo*, Turin, 1988.
J.P. FILIPPINI, *Le Port de Livourne et la Toscane (1676-1814)*, thèse de doctorat d'État, Paris X, 1990.
U. FORTIS, *Il ghetto in scena, Teatro giudeo-italiano del Novecento, Storia e testi*, Rome, 1989.
L. FRATTARELLI FISCHER, « Per la storia dell'insediamento ebraico nella Pisa del Seicento », *Critica storica, Bollettino A.S.E.*, XXIV, 1987, p. 879-896.
B. LARAS, « Diego Lorenzo Picciotto : un delatore di marrani nella Livorno del Seicento », *Scritti in memoria di Umberto Nahon, Saggi sull'ebraismo italiano*, Jérusalem, 1978, p. 65-104 ; « I marrani di Livorno e l'Inquisizione », *Atti del convegno Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea*, Livourne, 1978, p. 82-104.
A. LATTES, A. TOAFF, *Gli studi ebraici a Livorno nel secolo XVIII, Malahi Accoen (1700-1771)*, Livourne, 1909.
« La legislazione antiebraica in Italia e in Europea », *Atti del Convegno nel cinquantenario delle leggi razziali (Roma, 17-18 ottobre 1981)*, Rome, 1989.
M. LUZZATTI (sous la direction de), *Ebrei di Livorno tra due censimenti (1841-1938), memoria familiare e identità*, Livourne, 1990.
A. MILANO, *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, 1963.
C. ROTH, « I marrani di Livorno, Pisa e Firenze », *RMI*, s. II, VII, 1933, p. 394-415 ; « Notes sur les marranes de Livourne », *Revue des études juives*, XC, 1931, p. 1-27.
SARFATTI (sous la direction de), « 1938, le leggi contro gli Ebrei », *RMI*, LIV, n° 1-2.
G. SONNINO, *Storia della tipografia ebraica in Livorno*, Città di Castello, 1912.
A.S. TOAFF, *Scritti sugli Ebrei di Livorno*, Rome, 1980.
E. TOAFF, *Perfidi giudei, fratelli maggiori*, Milan, 1987.
R. TOAFF, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Florence, 1990.

Iles de la Méditerranée

Gibraltar, Minorque, Malte

Tito Benady
Écrivain

Gibraltar

La Grande-Bretagne abandonna Tanger en 1684, mais vingt ans plus tard elle était à nouveau présente dans le détroit à la suite de la prise de Gibraltar en 1704. Après un court siège des forces franco-espagnoles, le combat se déplaça ailleurs dans la Péninsule ibérique. Le principal problème pour le gouverneur britannique était d'obtenir de la nourriture fraîche et des matériaux de construction; pour cela la proximité de Tétouan, située à soixante kilomètres, était idéale. Quelques années ne s'étaient pas écoulées qu'un grand nombre de marchands juifs étaient déjà installés à Gibraltar. Les nouveaux arrivants venaient pour la plupart de Tétouan, mais beaucoup d'entre eux étaient leurs correspondants de Londres ou de Livourne. Moses ben Hattar, le *nagid* (dirigeant) des Juifs de Salé, trésorier de l'empereur Moulay Ismaël, utilisa Gibraltar pour se procurer les armes et la poudre que son maître désirait. Son agent à Gibraltar était Samuel Halevy ben Sephat. Les extorsions du colonel Elliott, le premier gouverneur britannique, devinrent insupportables, les Juifs marocains ayant refusé de lui verser les fortes sommes qu'il exigeait, il les contraignit à s'en aller : aussitôt le Maroc cessa d'envoyer des provisions à Gibraltar. En janvier 1711, Elliott fut remplacé et le colonel Bennet dépêché au Maroc pour négocier le renouvellement du ravitaillement. Il lui fut répondu sans ménagement que Gibraltar devait devenir un port libre d'accès « pour les Juifs comme pour les Maures », et le successeur d'Elliott s'inclina.

Lorsque Gibraltar fut cédé à la Grande-Bretagne par le traité d'Utrecht, l'Espagne stipula, malgré les objections anglaises, « qu'aucune autorisation ne sera donnée, sous aucun prétexte, à des Juifs ou à des Maures de résider ou d'avoir des maisons dans ladite ville de Gibraltar ». Or, à cette époque, il y avait 300 Juifs qui

possédaient une synagogue. Des instructions furent données immédiatement au gouverneur de les expulser, mais le ravitaillement qu'ils procuraient était toujours indispensable et l'ordre ne fut pas exécuté. Cependant, quelques années plus tard, les rapports entre les Anglais de Gibraltar et l'Espagne s'étaient suffisamment améliorés pour qu'ils fussent assurés que ce pays fournirait le ravitaillement de la garnison, et les Juifs furent expulsés en 1717, selon les termes du traité d'Utrecht. Ce fait, auquel s'ajoute la dégradation générale des relations avec le Maroc, amena à l'interruption des relations commerciales avec ce pays, mais cela n'eut aucune conséquence tant que la frontière avec l'Espagne resta ouverte.

Lorsque la guerre avec l'Espagne éclata à nouveau, quelques mois plus tard, il fallut restaurer les relations avec le Maroc et, dès 1719, les Juifs étaient de retour à Gibraltar. Désormais, leur installation permanente fut garantie par un traité signé avec le Maroc en 1721, traité que négocia en partie Ben Hattar.

En 1724, on concéda à Isaac Netto un terrain pour y construire la première synagogue permanente qu'il nomma Shahar Hashamayim, d'après la synagogue hispano-portugaise de Bevis Marks à Londres dont son père, Rabbi David Nieto – qui avait conservé la graphie espagnole du nom – était *haham*. Il fallut donc 230 ans avant qu'une communauté juive pût s'établir à nouveau dans la Péninsule ibérique.

Pendant le XVIIIe siècle, nombre de Crypto-Juifs d'Espagne et du Portugal se réfugièrent à Gibraltar. Dans les premières années du siècle, deux fugitifs d'une communauté secrète de Séville arrivèrent sur le rocher. Rabbi Abram, un médecin, mourut peu après, mais son compagnon, Martino (David) Sánchez, vécut une vie aventureuse et fut baptisé par l'Inquisition à Malte en 1724. D'autres les suivirent et, en 1768, Juan José Pereyra, de Cadix, y fut circoncis avant de poursuivre sa route vers la France. Aucun des réfugiés espagnols ne resta à Gibraltar, trouvant peut-être dangereux de résider si près de l'Espagne, mais diverses familles portugaises s'installèrent, les Enríquez, Matos, Diaz Carvalho et Nunes Cardozo.

Après un siège de courte durée en 1727, la frontière avec l'Espagne fut fermée de façon permanente, ce qui conduisit à une réduction des éléments espagnols parmi la population civile. Ils furent remplacés par des Juifs du Maroc, principalement de Tétouan, qui comblèrent les manques en commerçants, artisans et ouvriers. En 1753, la communauté comptait 572 personnes et constituait

32 % de la population civile. En 1750, le lieutenant-général Bland, gouverneur de la place forte, leur donna une charte pour régler leurs problèmes internes.

Le Grand Siège, qui dura de 1779 à 1783, amena de graves privations et des pertes importantes parmi la population de Gibraltar, mais désormais, les Juifs formaient une partie essentielle de la population civile; celle-ci dépassait maintenant 3 000 personnes et les Juifs n'en représentaient plus que 23 %. 70 % d'entre eux étaient nés sur place et leur statut de Britanniques était définitivement acquis.

Au Grand Siège succédèrent plusieurs années de dépression économique, et seule une série de guerres avec la France, à partir de 1793, y mit fin. Avec l'accroissement des dépenses de la marine et de l'armée, et l'interruption du commerce avec l'Europe du Sud, Gibraltar fit d'importantes affaires auxquelles les Juifs participèrent pleinement. De nombreux marchands juifs financèrent des corsaires, qui furent également une source substantielle de richesses, et ainsi se constituèrent de grandes fortunes.

Deux personnalités se détachent dans la communauté juive à cette époque. Le premier, Aaron Cardozo, fournisseur de la Royal Navy et ami de Nelson, se fit bâtir la splendide demeure qui sert aujourd'hui d'Hôtel de Ville. Cardozo fut fait Chevalier de la Légion d'honneur par Louis XVIII en 1824. Le second, Judah Benoliel, était patron de corsaires, banquier et consul du Maroc. Il usa de son influence pour empêcher le sultan Abd-er Rahman de détruire les synagogues de Tanger en 1830.

Pendant le XIXe siècle, la population juive s'était accrue, mais moins vite que le reste de la population puisqu'elle ne représentait plus que 10 % des habitants du rocher. L'émigration vers la Grande-Bretagne et Israël a encore réduit ce nombre et les Juifs ne sont plus que 600 de nos jours. Ils sont bien intégrés et il y a eu plusieurs politiciens parmi eux. Sir Josuah Hassan GBE (grand croix de l'ordre de l'Empire britannique) prit la tête du mouvement autonomiste et devint le premier Premier ministre du gouvernement autonome. Il resta le principal dirigeant politique de Gibraltar de 1945 à 1987, date où il prit sa retraite. Sur la colonie, les organisations communautaires sont florissantes et comprennent quatre synagogues, une école et une maison de retraite.

Minorque

En 1707, des forces anglaises s'emparèrent de Minorque et le traité d'Utrecht confirma l'île comme possession britannique. Au bout de quelques années, de nombreux Juifs y faisaient déjà du commerce, malgré l'opposition des habitants. Quelques-uns de ces marchands venaient de Livourne, mais avec le temps, la majeure partie de la communauté fut constituée de Juifs qui arrivaient *via* Gibraltar. Ils accrurent considérablement le commerce de l'île et eurent bientôt leur synagogue. C'est ainsi que s'établit la seconde communauté de la Péninsule ibérique dans la période moderne. Les Juifs furent expulsés après la capture de l'île par le duc de Richelieu en 1756, mais se réinstallèrent lorsqu'elle fut rendue aux Britanniques en 1763. Lorsqu'ils commencèrent à édifier une synagogue plus adéquate, ils se heurtèrent à l'opposition des *jurats* qui représentaient les habitants de la ville et au vicaire général de Port-Mahon. Le lieutenant-gouverneur fit cesser les travaux, mais le gouvernement britannique ordonna de passer outre, et la synagogue de la calle de Gracia fut ainsi achevée.

Dès les premières années de l'occupation anglaise, nombre de *chuetas* de Majorque se réfugièrent sur l'île et revinrent au judaïsme.

En 1781, l'île fut attaquée par l'Espagne et, malgré l'énergique défense de Fort Saint Philip, à laquelle bon nombre de Juifs participèrent, elle capitula le 4 février 1782. Les Juifs furent expulsés : embarqués sur quatre navires, ils furent emmenés à Marseille, le port le plus proche auquel ils pussent accéder. Cecil Roth, citant Kayserling, qui se fonde lui-même sur une source contemporaine, avance qu'ils étaient environ 500. Mais cette affirmation ne prend pas en compte l'importante communauté grecque et le nombre des Anglais expulsés en même temps; les Juifs constituèrent de ce fait moins d'un quart du total. Parmi ceux-ci se trouvaient quelques habitants de Gibraltar qui avaient fui les rigueurs du Grand Siège.

Malte

En 1530, l'île fut cédée aux Chevaliers de Saint-Jean qui considéraient les Juifs comme de dangereux ennemis. Tant que dura la

domination des Chevaliers, – c'est-à-dire jusqu'à la conquête de l'île par les Français en 1798 –, les seuls Juifs autorisés à y résider furent ceux qui étaient amenés comme esclaves par les expéditions corsaires des Chevaliers eux-mêmes et que les agents des confréries charitables juives venaient racheter. Les Juifs se réinstallèrent peu après la conquête de l'île par les Anglais en 1800. En octobre 1804, un groupe d'une centaine d'émigrants en provenance de Gibraltar arriva à Malte. Parmi eux se trouvaient « de nombreuses personnes professant la foi juive ». Les Maltais n'étaient pas habitués à la présence de Juifs vivant librement parmi eux, et au bout de quelques mois des émeutes, bientôt matées par les autorités, eurent lieu. Le poète S.T. Coleridge, le secrétaire du gouverneur, s'érigea en ardent défenseur des Juifs et, reprenant les paroles de l'épître de Paul aux Romains, déclara « Car moi aussi je suis un Israélite... ».

En 1815, la communauté s'organisa, et forma un comité des Juifs britanniques qui élit un président, un trésorier et un secrétaire. Les articles du comité furent approuvés par le gouverneur, le général Sir Thomas Maitland.

Les Juifs venant de Gibraltar, du Maroc, et de la synagogue hispano-portugaise de Londres formèrent l'essentiel de la colonie, mais ils furent rapidement dépassés en nombre par des immigrants de Tunis toute proche.

En 1839, Lady Montefiore nous conte que la communauté était formée de six familles et que la congrégation rassemblait trente personnes le samedi à la synagogue, mais qu'elle était la seule femme à assister au service religieux. En 1892, la cour archiépiscopale approuva la publication d'un pamphlet accusant les Juifs de meurtre rituel. La vente du pamphlet fut interdite par la police locale et, sur la demande du Grand Rabbin de Londres, le docteur Hermann Adler, le cardinal de Westminster persuada l'archevêque de Malte de retirer son approbation à la publication.

La communauté atteignait 120 personnes en 1892, mais dix ans plus tard il n'y en avait plus que 60, faible nombre qui s'est maintenu jusqu'à nos jours. Une nouvelle synagogue a été ouverte dans Ursola Street en 1979.

Les séfarades de Corfou et des autres îles ioniennes

Anthony Seymour
Docteur en Histoire

Situées au large de la côte occidentale de la Grèce, les sept îles ioniennes, l'Heptanèse, et les nombreux îlots qui en dépendent forment une entité géographique plutôt hybride dont le regroupement politique fut une création artificielle et relativement récente. L'établissement de Juifs dans les quatre îles principales – Corfou, Leucade, Céphalonie, Zante –, qui s'accomplit à des époques diverses et lors de circonstances nettement différentes, reflète le développement historique original de ces îles. Ici, comme partout ailleurs dans l'histoire des communautés juives de Grèce, les Juifs de la diaspora séfarade ont exercé une influence modeste, pour ne pas dire insignifiante.

Corfou

Traditionnellement l'île la plus importante, véritable passerelle entre l'Orient grec et l'Occident latin, Corfou, en grec *Kerkyra*, était la seule île où des communautés juives s'étaient installées avant l'arrivée des séfarades. On dispose de documents sur l'histoire de la plus ancienne communauté, celle des romaniotes – les Juifs héllénophones et bien assimilés de l'Empire byzantin et des États qui lui succédèrent –, dont l'établissement remonte au XIIe siècle, encore que l'on sache peu de chose sur les circonstances de leur venue et sur leur existence jusqu'au début du XIVe siècle. Puis, à l'époque où l'île fit partie des possessions du royaume angevin de Naples, de 1267 à 1386, cette communauté fut assez importante pour avoir son propre comité directeur, supervisé par un *vicario della giudaica*. Entre 1317 et 1382, les Juifs de l'île bénéficièrent de certains privilèges et d'exemptions. A la fin du règne des Angevins, ils représentaient un élément de la population assez important pour qu'un

Juif, David De Semo, fit partie, en qualité de représentant particulier de leur communauté – *in suos* – de la délégation choisie pour négocier la cession de Corfou à Venise, qui comprenait aussi cinq chrétiens.

Pendant la longue période de 1386 à 1797 où l'île releva du gouvernement vénitien, la situation des Juifs de Corfou fut exceptionnellement favorable. Ils obtenaient souvent l'exemption des lourdes charges fiscales qui pesaient sur les autres communautés juives des territoires vénitiens. Rien d'étonnant à ce que les Juifs de Corfou aient réagi avec loyauté et dévouement à l'égard du pouvoir vénitien : ils participèrent avec ardeur à la défense de l'île lorsqu'elle fut assiégée par les Turcs en 1537, puis en 1716. En dépit de cette attitude bienveillante, les Juifs n'étaient pas exempts d'humiliations et de molestations; le quartier juif fut fréquemment pillé au cours d'attaques meurtrières et le cimetière profané. Cependant les conditions économiques qui régnaient à Corfou attiraient un courant permanent d'immigrants. Vivement consciente de leur importance financière, l'administration vénitienne admettait tacitement la croissance de la communauté, lorsqu'elle ne l'encourageait pas activement.

Quand les Juifs furent expulsés d'Espagne en 1492, ou réussirent à quitter le Portugal en 1497 après la conversion forcée, rares furent les exilés séfarades qui s'installèrent définitivement à Corfou et, pendant plus d'un siècle, ils demeurèrent un élément négligeable dans l'histoire des Juifs corfiotes. Mais un certain nombre de Juifs siciliens, chassés à la même époque que ceux d'Espagne, trouvèrent un refuge permanent dans l'île où une petite communauté italienne s'était maintenue depuis la période angevine. Cet établissement juif italien connut un nouvel essor lors du siège turc de 1537, lorsque les envahisseurs déportèrent des milliers d'îliens, parmi lesquels « d'innombrables Juifs », puis lors de l'expulsion des Juifs du royaume de Naples en 1540-1541. Là où Moses Bassola avait dénombré quelque 200 familles juives à Corfou en 1522, dont une forte majorité était romaniote, quarante ans plus tard, en 1563, Eliahu de Pesaro n'en trouva plus que 70, pour la plupart originaires de Sicile et d'Apulie. La communauté italienne, la Kahal-Kadosh dont les membres étaient appelés *Pugliesi* car la majorité d'entre eux venaient d'Apulie, avec sa synagogue, son cimetière et son conseil communautaire, formait désormais une entité séparée de celle des romaniotes. Chaque conseil communautaire était présidé par deux syn-

dics, ou *memunim*, assistés de deux administrateurs responsables, ou *parnassim* : ces dirigeants étaient invariablement choisis parmi les petites oligarchies de Juifs riches et influents, qui détenaient le pouvoir réel dans leurs communautés respectives. Ces conseils jouaient un rôle primordial : ils administraient pratiquement tous les aspects de la vie dans les communautés, répartissaient les impôts et assumaient la responsabilité des négociations avec l'administration vénitienne. Cependant les différences relatives à la langue, aux coutumes et aux pratiques religieuses étaient devenues telles entre les deux communautés que, exception faite des cas où l'intérêt commun les réunissait, elles géraient leurs propres affaires de façon totalement indépendante l'une de l'autre. Vers la fin du XVIe siècle, lorsque séfarades et marranes commencèrent à s'établir en nombre à Corfou, ces différences furent exacerbées.

Au début du XVIIe siècle, il y avait, d'après un rapport vénitien, environ 500 Juifs à Corfou, divisés en trois groupes distincts : les anciens romaniotes, la communauté italienne plus récente et quelque 90 Juifs, pour la plupart commerçants, d'origine levantine, espagnole ou portugaise. L'autorisation de former leur propre communauté leur ayant été refusée, les nouveaux venus d'origine péninsulaire, connus sous le nom de *Ponentines* ou Occidentaux, tentèrent de se joindre à la communauté italienne, plus libérale et plus hospitalière à l'égard d'autres Juifs que ne l'était celle, très exclusive, des romaniotes. Des familles séfarades, tels les Aboab ou Aboaf, Balestra, di Castro, Cherido, Coronel, Gaon, de Miranda, Rason, Sarda, Senior, Vidal et autres, prirent progressivement part à la vie des Juifs corfiotes. Déjà sur la défensive et craignant de perdre leur égalité de représentation aux assemblées générales des conseils communautaires avant d'être entièrement submergés, les romaniotes protestèrent avec vigueur, mais en vain, face aux prétentions des séfarades. En 1611, ils adressèrent au Sénat vénitien une pétition en vue d'obtenir que l'immigration fût désormais limitée. En 1622, quelques mesures vinrent restreindre les nouvelles arrivées, sans atténuer les querelles entre communautés; elles se poursuivirent jusqu'en 1665, date à laquelle le Sénat décréta que les romaniotes continueraient de bénéficier de l'égalité de représentation dans les affaires d'intérêt commun, quelle que fût l'importance de leur communauté. Mais la lutte pour la préséance communautaire se poursuivit tout au long du XVIIIe siècle. En 1768, un fonctionnaire vénitien notait d'un ton pincé que les assemblées générales des

conseils étaient, « confuses, désordonnées et tumultueuses »; les affaires financières des deux communautés étaient sens dessus dessous et leurs revenus amputés par des responsables malhonnêtes qui avaient souvent obtenu leur fonction frauduleusement. Les choses s'établirent enfin sur des bases plus satisfaisantes lorsque, à la requête des dignitaires des deux communautés, l'administration vénitienne émit entre 1776 et 1788 une série de règlements pour administrer les affaires internes des deux communautés.

Parmi les très rares séfarades qui s'installèrent à Corfou aussitôt après avoir été chassés d'Espagne et du Portugal, certains n'y trouvèrent qu'un refuge temporaire. Ce fut le cas du médecin Eliezer Tanusi, du savant David ibn Yahya, né à Lisbonne, et du célèbre érudit, financier et homme d'État Don Isaac Abravanel. En fait, Abravanel retrouva dans l'île une partie du manuscrit de son *Commentaire* sur le Deutéronome, apparemment apportée par un de ses compagnons d'exil portugais; cette heureuse découverte le conduisit à compléter son vaste travail d'exégèse biblique. Toutefois, ces grands personnages furent des visiteurs de passage : Ibn Yahya repartit pour Naples et Abravanel pour Venise. Ceux qui restèrent ont manifestement exercé une faible influence sur un milieu déjà réputé pour ses études talmudiques et où règnaient de grands érudits et rabbins italo-romaniotes, tels Benjamin Ze'eb ben Matityah, David Ha-Cohen et Samuel Qalay. En revanche, l'influence culturelle principale, tant séculière que religieuse, fut déterminée par l'afflux des Juifs apuliens dont le dialecte, enrichi de nombreux emprunts faits au grec, devint en fait la langue quotidienne de la majorité des Juifs de l'île. Bien que plus nombreux, les séfarades arrivés dans un deuxième temps furent assimilés par les Apuliens omniprésents, dont ils adoptèrent la langue et, pour une large part, la culture. Il se peut que les séfarades aient apporté quelque élan à l'étude du *Zohar* et de la kabbale mais, apparemment, ils ne brillaient pas par leurs connaissances rabbiniques, à l'exception du grand érudit marrane Immanuel Aboab; mais, comme Ibn Yahya et Abravanel un siècle auparavant, celui-ci ne fit qu'un bref séjour à Corfou. Néanmoins, tous les membres des familles les plus riches et les plus influentes – les Aboab, les di Castro, les Cherido, les Gaon et les Rason – ont laissé leur empreinte dans la médecine, le droit, le commerce et l'administration communautaire. Finalement, la conséquence la plus drastique de l'assimilation culturelle par les Apuliens fut le déclin de l'espagnol parlé, ou judéo-

espagnol, parmi les séfarades de Corfou. Mais le rituel séfarade fut en fait adopté tant par les Apuliens que par les romaniotes. L'usage de l'espagnol se poursuivit dans les synagogues jusqu'au début du XIXe siècle; les hymnes paraliturgiques du rituel corfiote, où se mêlent l'hébreu, le grec, l'apulien et le ladino, témoignent de cette curieuse symbiose.

Les Juifs corfiotes dominèrent longtemps le transport et le commerce maritimes, ainsi que les échanges dans l'Adriatique et le Levant. Grâce à des liens commerciaux qui s'étendaient jusqu'à Constantinople et Alexandrie, aux ports de l'Adriatique et à l'ensemble des Balkans, ils jouaient un rôle important dans le transport et l'exportation des produits corfiotes : produits tinctoriaux, coton, sel, vins et surtout huile d'olive; en tant que courtiers et intermédiaires, ils bénéficiaient d'un quasi-monopole dans l'exportation de ces marchandises. Hors de l'île, les négociants juifs corfiotes jouissaient du privilège curieux mais agréable de porter le chapeau noir, apanage habituel des chrétiens, au lieu des chapeaux rouges ou jaunes réservés ailleurs à leurs coreligionnaires. Au début du XVIIe siècle, la culture du cédrat se développa dans la minuscule enclave de Parga – située en Grèce continentale et sous la domination de Venise –, et les Juifs corfiotes commencèrent à exporter les *etrogim* (cédrats) indispensables à la célébration de Sukkot, la fête des Tabernacles. Ils allaient bénéficier aussi du quasi-monopole de l'exportation de ce produit jusqu'à la fin du XIXe siècle. En plus du commerce, ils pratiquaient avec succès le prêt à intérêt, une des principales causes de leur impopularité parmi leurs voisins chrétiens; ils étaient aussi d'excellents teinturiers, tisserands, tanneurs et chaudronniers spécialisés surtout dans la construction des cuves utilisées pour raffiner l'huile d'olive.

Lieu de transit des navires marchands entre Venise et le Levant, important marché et entrepôt, Corfou attira les agents des grandes maisons de commerce vénitiennes : Carob, Delamano, Foa, Uziel et Vivante, auxquelles les séfarades étaient étroitement associés. Il est clair toutefois que la jalousie qu'inspiraient la fortune des prêteurs juifs et leurs larges réseaux commerciaux fut la cause principale du décret de février 1622 qui confina les Juifs dans un quartier séparé de Corfou et les contraignit à se défaire de leurs biens immobiliers. La mise en application de cette dernière loi fut atténuée quelques mois plus tard, mais elle continua de peser sur tous les Juifs qui résidaient dans l'île depuis moins de quarante ans.

Jusqu'à quel point cette mesure a-t-elle effectivement réduit les activités commerciales des séfarades à Corfou? La question n'est pas tranchée. Toutefois, l'ampleur des affaires des séfarades et d'autres Juifs ne doit pas masquer la vraie condition de l'ensemble des Juifs corfiotes. Effectué en novembre 1802, un recensement de la population de Corfou et de ses dépendances l'estimait à environ 45 000 habitants, y compris une communauté juive de 1 229 membres. Parmi ces derniers, seules 13 familles étaient classées comme « riches » et 23 comme appartenant à la classe moyenne; les autres figuraient dans les catégories « classe modeste », « pauvres » ou simplement « indigents ».

Leucade

Située au large de l'extrémité nord-ouest de l'Acarnanie, Leucade – en grec *Leukas, Leukados*; en turc *Lefqada* – devint un refuge pour les Juifs séfarades à l'époque où l'île fut sous la domination turque, de 1479 à 1684. Cependant l'histoire de la communauté, totalement ignorée de l'historiographie juive, est pratiquement inexistante. Nous ne savons rien des circonstances de son établissement, hormis les témoignages aléatoires et jamais confirmés de quelques voyageurs : d'après eux, le sultan Bajazet II aurait encouragé les Juifs à s'établir à Leucade. Bien que cette assertion concorde avec nos connaissances de la politique turque dans ce domaine, nous savons bien peu de choses sur leur histoire ultérieure. Pendant les deux siècles de la domination turque, l'île se fit et conserva, semble-t-il, une réputation peu enviable de repaire de corsaires : il est possible que des Juifs trouvèrent des activités lucratives en marge de cette industrie bien organisée; mais cela est une simple hypothèse. D'après ce que nous connaissons des types d'établissements juifs en Grèce occidentale, il est peu probable que la communauté ait conservé ses racines exclusivement séfarades; des romaniotes et des Juifs italiens se joignirent vraisemblablement à elle. Mais le chiffre d'environ 160 familles juives à Leucade, qu'avançait Giovanni Botero en 1599, est fortement exagéré. On trouve dans le compte rendu d'un témoin oculaire, Stasio Marino, daté de juin 1623, une estimation beaucoup plus fiable qui parle d'une cinquantaine de Juifs. A partir de ce moment, il semble que nous ne disposions d'aucun document sur les Juifs de Leucade jusqu'à la conquête vénitienne de 1684. A cette

date, aussitôt après la capitulation turque, les survivants de la communauté juive, de même qu'un grand nombre de Turcs, quittèrent l'île, laissant derrière eux à peine plus qu'un vague souvenir de leur présence.

Zante

L'île de Zante, en grec *Zakynthos*, commença d'attirer les Juifs dès qu'elle fut occupée par Venise en 1482. Les premiers arrivés, des marchands pour la plupart, étaient en majorité d'origine séfarade ou sicilienne; s'y joignaient quelques romaniotes. D'après un recensement vénitien, 204 Juifs vivaient à Zante en 1527; puis leur population déclina – ils n'étaient plus que 140 en 1553 –, peut-être à la suite de l'attaque des Turcs contre l'île dix-huit ans plus tôt. Leurs patronymes – Altadona, Benasi, Copio, Candioto, Dadoue, Mareno, Napolitano, Romanos, Spanioleto, Zablakos et Zapharan – reflètent la diversité de leurs origines. Des vêtements distinctifs, l'insigne et le chapeau jaune, apparurent en 1496 et, par la suite, les ordonnances furent fréquemment renforcées : participation obligatoire à des cérémonies publiques, lapidation pascale des Juifs, coutume du Juif brûlé en effigie, obligations fiscales élevées et restrictions commerciales firent bientôt partie intégrante de l'existence de la communauté. Le système officiel du ghetto fut instauré au début du XVIIIe siècle mais, dès 1553, les Juifs étaient confinés dans un quartier séparé de la ville de Zante. Par ailleurs, l'administration vénitienne garantissait leur liberté de culte; elle les autorisait à travailler le dimanche et les jours de fêtes chrétiennes mineures, elle encourageait l'instruction au sein de la communauté et, dans la mesure des moyens limités dont elle disposait, elle leur accordait sa protection lors des trop fréquentes manifestations anti-juives dans l'île. Comme leurs coreligionnaires à Corfou, les Juifs zantiotes bénéficiaient d'une grande autonomie dans l'administration de leur communauté; leurs dirigeants laïcs les plus âgés, les *gastaldi*, étaient eux aussi responsables des relations avec l'administration vénitienne, de la répartition des impôts et des affaires intérieures de la communauté.

Au cours du XVIIe siècle, la situation commerciale continua d'attirer des Juifs d'origine séfarade et italienne, les Amadio, Benaty, Hamids, Rason, Trevese, Uziel et Vital. Mais un élément nouveau

modifia peu à peu la nature de la communauté lorsque des Juifs venus de Crète s'installèrent dans l'île au cours de la longue guerre qui opposa Venise aux Turcs, de 1645 à 1669. Avec eux, la population juive, qui était de 385 individus en 1651, dépassa 700 âmes en 1667; mais les derniers arrivés, leurs coutumes et leurs pratiques différentes suscitèrent au sein de la communauté des tensions considérables qui furent à peine atténuées par la construction d'une nouvelle synagogue, en 1699, dite *Candiotto.* Avec le reste de la population, les relations – jamais bonnes – étaient aussi tendues. La croyance superstitieuse et largement répandue selon laquelle les Juifs adoraient une tête d'âne provoqua une émeute sanglante en 1661. Le ressentiment face à l'affluence d'émigrés juifs culmina lors de l'accusation de meurtre rituel de Pâque 1712, quand les Juifs furent accusés d'avoir assassiné un enfant chrétien, Ioannis Zervos. Pendant les émeutes qui s'ensuivirent, le quartier juif fut pillé, mis à sac et un certain nombre de Juifs tués avant que l'ordre ne fût rétabli. A la suite de ces troubles, l'administration vénitienne confina les Juifs dans le ghetto, pour leur propre sécurité. Jointe à la dépression économique et à l'épidémie de peste dévastatrice de 1728, cette mesure incita de nombreux Juifs à quitter l'île; lorsque la domination de Venise prit fin, ils n'étaient plus qu'un élément minime de la population de Zante.

Malgré les origines séfarades et siciliennes prédominantes aux débuts de l'établissement juif, les séfarades semblent avoir exercé une faible influence sur le développement culturel et intellectuel des Juifs zantiotes. Si nous en croyons le témoignage daté de 1563 d'Eliahu de Pesaro, un critique pointilleux, les Juifs zantiotes étaient tellement portés vers les vanités de ce monde que leur synagogue, un minable édifice en ruine, servait rarement. En revanche, ils imitaient de si près leurs voisins chrétiens qu'ils étaient menacés de perdre l'essence de leur judéité. Quoi qu'il en soit, il est néanmoins significatif que le premier rabbin que l'on puisse identifier avec certitude, Joseph Firman, venu de Serres en Macédoine, était d'origine romaniote; de même Solomon ben Abraham Ha-Cohen, mort en 1602, connu sous le nom de Maharshakh, qui fut pendant une brève période rabbin de l'île. Les éléments les plus subtils de l'érudition séfarade lui étaient familiers, comme ils l'étaient au talmudiste et savant laïc Jacob ben Israel Ha-Levi, mort en 1634. En médecine et en littérature, cependant, les Juifs d'origine italo-séfarade se distinguèrent. Le premier d'une série de médecins et d'écri-

vains, le poète séfarade Jacob Uziel, qui mourut en 1630, composa un poème épique intitulé *David.* Mentionnons aussi Ephraïm Corre et Joseph ben Judah Hamids; ce philosophe, médecin, kabbaliste et ardent défenseur du mouvement de Sabbataï Tsevi mourut en 1676. Par la suite, la tradition fut poursuivie par des Juifs d'ascendance crétoise; en particulier par le médecin et poète Rabbi Abraham Ha-Cohen (1670-1728). Il est clair cependant qu'ils tiraient d'Italie leur inspiration intellectuelle, surtout de Padoue et de Venise. A Zante, plus encore qu'à Corfou, la langue espagnole et le riche héritage séfarade furent bientôt oubliés.

Les ouvertures commerciales étaient presque analogues à celles de Corfou et, pendant les premières années de la domination de Venise, les Juifs zantiotes s'activèrent dans le commerce maritime entre Venise et le Levant. Ils étaient également les premiers exportateurs des produits de l'île : huile d'olive, vins et raisins de Corinthe. L'Angleterre étant le principal acheteur de raisins secs, les Juifs zantiotes qui les exportaient entretenaient de solides relations avec les dirigeants de l'English Levant Company et avec leurs agents consulaires. Des liens étroits se développèrent plus tard avec la congrégation séfarade de Londres dont certains membres commerçaient avec Venise – grand centre de la diaspora marrane – et ses territoires. Les Juifs de Zante acquirent aussi une fâcheuse réputation d'usuriers; ils pratiquaient surtout le système connu sous le nom de *prostichi* : des avances accordées à des agriculteurs dans le besoin en attendant leurs récoltes. Toutefois les Juifs zantiotes fortunés étaient une minorité; la plupart des membres de la communauté travaillaient dans le petit commerce, la cordonnerie et la chaudronnerie. En 1811, la population de Zante était estimée à quelque 33 300 habitants, comprenant seulement 274 Juifs dont la majeure partie était indigente.

Les Juifs ioniens depuis le XIXe siècle

Lorsque la république de Venise s'effondra en 1797, les îles ioniennes passèrent sous contrôle français. Pendant le court régime républicain français, les Juifs de Corfou et de Zante reçurent les droits civils et politiques. Mais l'introduction de deux Juifs dans le conseil municipal de Corfou et l'amélioration de la situation des Juifs zantiotes provoquèrent des émeutes et un mécontentement.

Lorsque les forces russo-turques conquirent les îles en 1798-1799, une réaction inévitable se produisit, et dans cette fugitive République ionienne – le premier État grec indépendant des temps modernes – les Juifs furent dépossédés de leurs droits fraîchement acquis. Leur situation s'améliora quand les îles furent annexées par l'Empire français, en 1807, et, plus encore, lorsqu'elles devinrent protectorat anglais, de 1815 à 1864. Grâce à son important commerce international et à la présence d'une puissante garnison anglaise, Corfou attira de nombreux Juifs d'Italie et de l'Empire ottoman. La population juive de l'île, évaluée à 1 500 individus en 1820, s'accrut beaucoup avec l'arrivée des romaniotes qui, fuyant la Grèce continentale déchirée par la guerre d'indépendance, cherchaient refuge loin des massacres et des persécutions. En 1830, la population juive dépassait 3 000 individus et elle atteignit 5 000 au cours des années 1850. Peu après l'occupation anglaise, les Juifs commencèrent pour la première fois à s'installer dans l'île de Céphalonie, en grec *Kephallênia*. La petite communauté, dont certains membres étaient d'origine séfarade, dépassa rarement une cinquantaine d'individus; ses membres gagnaient leur existence dans la vente ambulante, le petit commerce et l'artisanat. Malgré leur pauvreté relative, ils souffraient de l'animosité habituelle réservée à leurs coreligionnaires de Corfou et de Zante. En même temps qu'éclatait la guerre d'indépendance grecque, des émeutes antisémites se produisirent dans l'île et plusieurs accusations de meurtre rituel eurent lieu en 1822. A Zante, la situation s'améliora lentement. Il s'y trouvait environ 400 Juifs en 1820 et, faute d'attraits susceptibles de faire affluer d'autres émigrés juifs, la population resta inchangée jusqu'à la fin du protectorat anglais. Par suite d'un vice constitutionnel, que l'administration anglaise fut impuissante à réformer, les Juifs étaient exclus de la vie politique. Pendant les années 1850, l'action des Juifs visait à conquérir les pleins droits politiques; en Angleterre, en France et en Italie, la presse juive y fit écho mais le lancement en 1861 d'un journal juif à Corfou, le *Chronika Israelitika*, souleva dans l'île une tempête. Plusieurs hommes politiques ioniens radicaux embrassèrent la cause juive mais le reste de la population était passionnément hostile. Il fallut attendre le rattachement des îles à la Grèce en 1864 pour que les pleins droits civils et politiques fussent finalement accordés au Juifs.

Une nouvelle époque débutait pour les Juifs ioniens; l'expression « émancipation ambivalente » pourrait la définir. Des émeutes anti-

sémites eurent lieu à Corfou quelques semaines après le départ de la garnison anglaise, cependant qu'une économie malade provoquait celui de nombreux Juifs qui se dirigèrent vers l'Italie et l'Égypte. A Corfou comme à Zante, les Juifs commençaient à participer à la vie publique mais n'en continuaient pas moins d'être difficilement supportés par le reste de la population. Ironie du sort, en avril 1891, le meurtre d'une jeune Juive, Rubina Sarda, membre d'une famille séfarade de Corfou, engendra une plainte pour meurtre rituel. Le quartier juif, pillé, flamba en partie et une quinzaine de Juifs périrent au cours des troubles qui s'ensuivirent. Quelque 1 500 Juifs, dont beaucoup étaient riches et très entreprenants, quittèrent l'île. L'agitation gagna Zante – les grilles du ghetto y avaient été supprimées en 1862 – et déclencha un nouvel exode des Juifs. Désormais, l'histoire des Juifs ioniens sera celle d'un lent déclin, jalonné de querelles et de dissensions intestines, surtout à Corfou. Les Juifs de Céphalonie – ils étaient 20 au tournant du siècle – disparurent totalement. L'enthousiasme sioniste et les accusations de meurtre rituel à Corfou en 1915 et en 1922 signèrent le déclin ininterrompu de la population juive. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, moins de 2 000 Juifs habitaient Corfou; 270 à peine vivaient à Zante.

Lazarus de Mordo (1744-1823) fut le dernier et indéniablement le plus réputé de la longue cohorte des rabbins érudits de Corfou. Médecin-chef de l'île, botaniste et homme de lettres, il eut pour successeur Shem-Tob Amarillo de Salonique, prédicateur, talmudiste et premier des trois grands savants séfarades qui remplirent cette fonction. Quand ce dernier partit pour Larissa en 1830, le célèbre Rabbi Judah Bibas (1780-1852) de Gibraltar fut nommé à sa place. Ce personnage remarquable alliait de grands talents dans les domaines religieux et laïc; l'histoire garde de lui le souvenir d'un précurseur du sionisme. Il fut suivi par Israël Moses Hazan (1808-1863) de Smyrne, intéressé lui aussi par les projets sionistes et opposant très en vue du mouvement de réforme juif. A dater de ce moment, beaucoup de rabbins furent d'origine italienne, à l'exception du Français Nathan Levy, rabbin de Corfou entre 1898 et 1902. Le mouvement de réforme libéral, qui souleva une vive opposition parmi les séfarades, exerça son influence sur les Juifs corfiotes à partir des années 1840 et se reflète dans les essais, finalement couronnés de succès, de donner à l'instruction des fondements plus laïcs. Pour la première fois aussi, des Juifs commencèrent à fré-

quenter des écoles fondées par des associations de missionnaires chrétiens, en particulier celles de l'American Baptist Missionary Union et de l'English Presbyterian Mission près des Juifs de Corfou. Les Juifs zantiotes, chez lesquels l'ascendance romaniote prédominait, avaient plus de points de contact avec les communautés crétoises et de Grèce continentale; de même celle de Céphalonie. Les communautés de Corfou eurent la chance de préserver leur culture italo-grecque, grâce à quoi elles échappèrent au malaise général qui caractérisa les Juifs grecs de la fin du XIX[e] siècle jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Les Juifs corfiotes, italo-séfarades et romaniotes se distinguèrent comme journalistes, savants et médecins; Corfou fut aussi l'île natale d'Albert Cohen (1895-1981), un écrivain de renom mondial, fonctionnaire et romancier.

Les activités économiques des Juifs pendant cette période ressemblent beaucoup à ce qu'elles avaient été du temps des Vénitiens. Sous le gouvernement anglais, les Juifs profitèrent de leur statut protégé pour étendre leurs contacts commerciaux dans tout le Bassin méditerranéen. Au cours des années 1850, ils commencèrent à s'établir en Angleterre, surtout à Londres et à Manchester, où leurs dons de courtiers, d'agents de transport et de négociants en coton trouvèrent à s'employer. Les Juifs zantiotes étaient en rapports permanents avec la Crète, surtout avec La Canée où ils étaient assez nombreux pour avoir leur synagogue; eux aussi relancèrent leurs affaires avec les ports de l'Empire ottoman. De Parga, la culture du cédrat s'étendit à Corfou pendant les années 1820, mais l'antisémitisme dans l'île, en particulier à l'époque de la poussée raciste de 1891, provoqua une chute brutale de la demande et la fin effective de cette culture. Afin de pourvoir aux besoins de la garnison anglaise pendant le protectorat, une véritable économie interne fut créée et les familles juives qui servaient traditionnellement le commissariat de l'armée anglaise, en particulier les Benady de Gibraltar, envoyèrent des agents à Corfou. Les Juifs corfiotes gardèrent un rôle majeur dans l'imprimerie, le commerce et la confection jusqu'à l'aube du XX[e] siècle; en revanche, les autres communautés étaient désormais trop appauvries pour tenir le moindre rôle dans le développement économique de Céphalonie et de Zante.

La Seconde Guerre mondiale marque la fin de leur histoire. Pendant l'occupation italienne, de 1941 à 1943, une tranquillité relative régna; les Allemands débarquèrent en septembre 1943, et l'année suivante, au mois de juin, quelque 1 800 Juifs corfiotes

furent déportés à Birkenau-Auschwitz. A la fin de la guerre, la communauté comptait moins de 200 habitants, chiffre que réduisit encore l'émigration vers la Grèce continentale et vers Israël. La communauté de Zante survécut, presque par miracle. Vinrent ensuite les tragiques tremblement de terre et incendie d'août 1953; rendue exsangue par l'émigration de l'après-guerre, la communauté dépérit totalement. Seule une fragile communauté de 70 Juifs subsiste, groupée autour de l'unique synagogue rescapée de Corfou, l'île qui préserve quelques vestiges de la grande tradition romaniote, apulienne et séfarade de jadis.

Les *sefardim* de Rhodes

Marc D. Angel
Rabbin de la synagogue hispano-portugaise
de New York

La communauté séfarade de Rhodes s'est développée à la suite de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Elle fut détruite par les nazis en 1944. Entre ces deux cataclysmes, les *sefardim* de Rhodes formèrent une communauté importante au sein de la diaspora séfarade.

Origines de la communauté juive

Depuis l'Antiquité et à travers les siècles, les Juifs vécurent à Rhodes et continuèrent à prospérer sous divers souverains. Sous la domination des chevaliers de Saint-Jean (de 1307 à 1522), l'île abrita une petite communauté de langue grecque. En 1487, Rabbi Obadiah de Bertinoro, qui voyageait dans la ville, n'y trouva que vingt-deux familles vivant pauvrement mais observant strictement les règles religieuses. Il nota que les Juifs étaient beaux, cultivés, respectueux et intelligents. Hommes et femmes travaillaient industrieusement. Or cette petite communauté allait bientôt faire face à une sérieuse crise.

La vague de fanatisme chrétien qui eut pour conséquence l'expulsion des Juifs de la Péninsule ibérique à la fin du XVᵉ siècle fut également ressentie à Rhodes. A l'aube du XVIᵉ siècle, le Grand Maître de Rhodes décréta l'expulsion des Juifs des domaines des chevaliers de Saint-Jean. Seuls pourraient demeurer dans le pays ceux qui accepteraient le baptême. A l'époque de ce décret, un certain nombre de Juifs se convertit, d'autres quittèrent l'île, d'autres encore furent torturés et trouvèrent la mort des martyrs.

Un exilé séfarade qui aurait choisi de se rendre à Rhodes après 1492 n'y aurait pas trouvé un havre accueillant ni durable : le décret du Grand Maître avait officiellement mis fin à toute présence juive, bien qu'en réalité la population juive de l'île eût augmenté pendant

les deux décennies qui suivirent. En effet, beaucoup de Juifs, capturés par les chevaliers sur des bateaux qui naviguaient en Méditerranée, furent amenés à Rhodes comme esclaves. Un témoin oculaire estima qu'il y avait là entre deux mille et trois mille Juifs, bien qu'ils eussent été formellement expulsés.

En 1522, les forces de l'Empire turc attaquèrent Rhodes. Après une bataille aussi violente que sanglante, les Turcs triomphèrent des chevaliers de Saint-Jean et prirent le contrôle de l'île. Les Juifs se réjouirent de cette victoire. Eliah Capsali, un savant rabbin historien qui vivait à Candie, décrivit la liberté retrouvée : « Les Juifs qui étaient à Rhodes comme esclaves furent épargnés grâce à la miséricorde divine. Et tous ceux qui avaient été convertis à l'époque de l'expulsion de Rhodes – par force ou de leur plein gré – revinrent tous à leur foi originelle. Ils rouvrirent la synagogue que les Gentils avaient fermée... »

Importance et structure de la communauté

Avec la conquête turque, l'île devint un refuge, car les Juifs étaient les bienvenus dans l'Empire ottoman. Joseph ha-Cohen, l'historien séfarade du XVIe siècle, écrit que « en ce temps, Soliman le Turc envoya de nombreux Juifs s'installer à Rhodes et ils y résident encore en toute sécurité à ce jour ». Ceux qui se rendirent dans l'île étaient séfarades. Une tradition rapportée par Rabbi Raphael Yitzhak Israël (mort en 1902) affirmait qu'un artisan juif avait fait savoir à Soliman comment vaincre les chevaliers pendant la guerre de 1522 et qu'en récompense le sultan avait invité les Juifs à s'installer à Rhodes et leur avait octroyé divers privilèges.

Pendant le XVIe siècle, on pouvait sentir assez facilement la présence juive dans la cité. Les récits de voyageurs suggéraient que la plupart des habitants de la ville étaient juifs. Toutefois, les estimations concernant la population juive pendant les XVIIe et XVIIIe siècles étaient assez faibles, allant de 200 individus à 300 familles. Au tournant du XXe siècle, il y avait environ 3 600 Juifs à Rhodes; en 1935 la communauté atteignit son zénith avec 5 000 personnes.

Lorsque les séfarades arrivèrent après 1522, ils trouvèrent sur place la communauté des Juifs romaniotes, ceux qui étaient de langue grecque. Quelques conflits éclatèrent au début entre les deux

groupes, chacun voulant suivre ses propres pratiques et coutumes; mais les séfarades l'emportèrent rapidement et leurs coutumes halakhiques et liturgiques devinrent la norme, le judéo-espagnol la langue parlée. Malgré quelques résistances, les Juifs romaniotes assimilèrent très rapidement les modèles séfarades.

Un processus semblable se déroula en Crète. Le rabbin Eliah Capsali écrivit que les Juifs de Candie étaient diligents et généreux dans leur aide aux réfugiés séfarades, mais que les nouveaux arrivants posaient un problème car ils voulaient que la communauté suivît les traditions séfarades. Rabbi Moïse Capsali d'Istanbul exhorta ses coreligionnaires romaniotes crétois à résister aux pressions des séfarades et à rester fidèles à leurs traditions. Cependant, avec l'augmentation de la population séfarade, les *sefardim* finirent par l'emporter là aussi.

Les communautés juives de l'Empire ottoman jouissaient d'un degré élevé d'autonomie. Elles possédaient leurs propres écoles, leurs tribunaux, leurs synagogues, leurs organisations sociales, etc. Elles avaient aussi leur gouvernement interne et leur système d'imposition. Le Grand Rabbin dirigeait la vie religieuse tandis que les affaires séculières de la communauté étaient réglées par des représentants élus. La communauté se gouverna conformément aux lois juives traditionnelles, codifiées par les sages séfarades. Elle institua toutes sortes de décisions communautaires, les *ascamot*, pour répondre aux besoins de la vie moderne. Elle mandata également certaines personnes pour représenter les Juifs devant les autorités gouvernementales.

La vie intellectuelle

Durant le XVIe siècle, un certain nombre d'intellectuels se rendirent à Rhodes. Le poète hébreu Yehuda Zarko se désigne lui-même comme « l'homme de Rhodes ». Il poursuivit des discussions poétiques et philosophiques avec un cercle d'intellectuels séfarades en Turquie. On lui doit une œuvre philosophique et poétique, *Lehem Yehudah*, dans laquelle il loue la capacité de la raison humaine à atteindre la vérité.

Rhodes s'enorgueillit aussi d'un groupe d'érudits rabbins de grande qualité. Lorsque Rabbi Moshe de Bossal devint Grand Rabbin au milieu du XVIIe siècle, il trouva des écoles florissantes. Avec

la nomination de Moshe Israël comme Grand Rabbin en 1714, Rhodes commença une nouvelle phase de son histoire intellectuelle. Rabbi Israël et ses descendants furent les chefs religieux de la communauté depuis cette époque jusqu'à la veille de son extermination par les nazis. Pendant toutes ces générations, les membres de la famille Israël écrivirent de nombreux ouvrages d'érudition rabbinique et exercèrent une forte influence bien au-delà des limites de l'île. Mis à part les membres de cette famille, nombre de savants distingués furent également rabbins de la communauté.

En 1932, avec l'aide du gouvernement italien qui contrôlait Rhodes à cette époque, un collège rabbinique fut fondé qui attira des étudiants de toute la diaspora séfarade. On y trouvait un enseignement rigoureux concernant l'éducation rabbinique, l'éducation juive et le domaine rituel (chantres, abattage, circoncision). Ainsi, Rhodes se maintint comme centre important pour l'apprentissage du judaïsme.

Tandis que la communauté avait le bonheur de posséder une élite intellectuelle pendant tout le XVIIIe et le XIXe siècle, le niveau d'éducation des masses se détériora. Le déclin était déjà sensible à la fin du XVIIe siècle. Parmi les causes de ce déclin figurait une sérieuse érosion de la vie économique qui affectait Rhodes comme presque tout le reste de l'Empire ottoman. Beaucoup de Juifs étaient réduits à la pauvreté, et l'éducation supérieure pour les jeunes gens devint un luxe. Dès qu'ils atteignaient l'âge de treize ou quatorze ans, les garçons devaient se mettre à la recherche d'un emploi pour aider financièrement leur famille.

Les conditions économiques s'améliorèrent graduellement à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Abraham Galante, qui allait devenir une des figures intellectuelles les plus importantes de son époque, fut éduqué dans les écoles de Rhodes. Galante devint un historien réputé et écrivit de nombreux ouvrages. Il enseigna à l'université d'Istanbul et, pendant un certain temps, il siégea au Parlement turc. Lorsqu'il devint lui-même un éducateur, Galante fonda une *progressive school* à Rhodes. L'établissement ferma quelques années plus tard, mais Galante – avec quelques autres dirigeants qui partageaient ses vues – œuvra afin que l'Alliance israélite universelle fondât sur l'île une école de garçons et une école de filles. Ces deux établissements développèrent la connaissance du français et de la culture française, et introduisirent dans la communauté des méthodes éducatives nouvelles. En 1925, la langue d'enseignement

changea, car l'île passa sous domination italienne. Les élèves qui sortirent de ces écoles se distinguèrent par la suite dans divers domaines, et nombreux furent ceux qui choisirent de quitter leur ville natale pour trouver des débouchés ailleurs en Europe, aux États-Unis, en Amérique du Sud, en Afrique et en Israël.

Pendant les siècles que dura la domination ottomane, pas moins de neuf Juifs furent décorés par le sultan pour leurs contributions. Sous la domination italienne, qui commença officiellement en 1924, ils furent bien plus nombreux encore à être honorés. En 1935, le roi d'Italie avait fait chevaliers soixante Juifs de la ville, et parmi eux le Grand Rabbin Reuben Eliyahu Israël.

Le judéo-espagnol

Depuis le XVIe siècle, la langue des Juifs à Rhodes était le judéo-espagnol. Ils préservèrent et enrichirent une belle tradition culturelle faite de ballades, de proverbes et de contes populaires, et les chercheurs contemporains ont justement souligné l'attachement des Juifs de Rhodes à leur héritage judéo-espagnol.

Au cours du XIXe siècle, le rabbin Hizkiah Shmuel Tarica publia un recueil de poèmes en judéo-espagnol. Ceux-ci, destinés à être chantés sur des mélodies familières, furent créés pour des occasions religieuses particulières, Rosh Hashanah, Lag ba Omer, etc. On doit à rabbi Reuben Eliyahu Israël (mort en 1932) les pièces les plus populaires écrites par un Juif de Rhodes. Il publia une superbe traduction et des commentaires des *Pirké Avot*, et il traduisit de l'hébreu en judéo-espagnol les poèmes liturgiques chantés pendant les fêtes les plus importantes; ils acquirent rapidement une grande popularité dans le monde séfarade.

Pendant le XXe siècle, le français et l'italien gagnèrent de l'importance, cependant le judéo-espagnol resta la langue maternelle, celle qui les rattachait à leur histoire et à leurs traditions.

La vie économique

Du fait de sa situation géographique privilégiée, Rhodes a été un grand port de commerce depuis l'Antiquité. En plus de sa proximité avec la Turquie et l'Europe, elle est reliée à Alexandrie par une

route maritime de première importance. Tandis que la plupart des habitants de l'île vivaient de l'agriculture, la classe commerçante résidait dans la ville de Rhodes et la majorité des Juifs habitait la ville.

Pendant le XVIe siècle, les séfarades s'engagèrent dans une grande variété d'entreprises commerciales parmi lesquelles la manufacture de textiles, l'import-export et le commerce de détail. Quelques Juifs possédaient des vignobles et s'occupaient de la production et du commerce du vin. La littérature des *responsa* fait allusion à des Juifs propriétaires d'immeubles, investisseurs, commerçants en épices, colporteurs, et à d'autres activités.

La vie économique très active des Juifs de Rhodes commença à fléchir dans la seconde moitié du XVIIe siècle. En effet, nombreux avaient été les Juifs de Rhodes à croire aux prétentions messianiques de Sabbataï Tsevi; il avait déclaré que 1666 serait l'année de la rédemption des Juifs. Sur la foi de cette déclaration, ceux-ci dans presque toutes les communautés accordèrent moins d'importance au domaine économique : le Messie rachèterait leurs fautes, tous seraient transportés en terre d'Israël et jouiraient de la paix et de l'abondance. L'abjuration de Sabbataï Tsevi détermina un véritable traumatisme parmi ses sectateurs désespérés. Il leur fut difficile de reprendre leurs activités et de reconstruire leurs vies spirituelles.

Outre les drames suscités par la débâcle de Sabbataï Tsevi, les Juifs souffrirent, comme tous les habitants de l'Empire ottoman, des problèmes économiques généraux auxquels l'Empire était confronté. Une récession s'était installée, réduisant une part importante de la population à la pauvreté : les Juifs de Rhodes n'échappèrent pas à cette situation, comme en témoignent les voyageurs au XVIIe siècle. Durant la période où Rabbi Ezra Malki (mort en 1768) fut le Grand Rabbin de la communauté, les fonds de charité communautaires ne permirent plus de venir en aide à tous ceux qui avaient besoin d'être assistés. On peut lire dans une lettre adressée à Rabbi Michael Yaacov Israël, au tout début du XIXe siècle : « La pauvreté a augmenté dans notre ville et les Juifs sont devenus misérables. Ils supplient pour qu'on leur procure de la nourriture ou un moyen d'existence, et personne ne leur répond. » Rabbi Raphael Yitzhak Israël, au milieu du XIXe siècle, nota qu'il n'y avait plus que 300 familles juives à Rhodes et que la moitié d'entre elles étaient extrêmement démunies. Seuls quelques Juifs fortunés, en général de grands négociants, échappaient à la détresse générale.

L'entreprise commerciale la plus imposante parmi les Juifs de Rhodes au XIXe siècle fut l'établissement d'une banque par Bohor Alhadeff en 1819. Cette affaire, connue ultérieurement sous le nom de « Fils de Salomon Alhadeff », devint bientôt une des institutions financières les plus puissantes du Levant. D'autres affaires concernant la banque, le commerce et les investissements furent fondées par des Juifs, parmi lesquels Joseph Notrica, Jacob Surmani, Uriel Hasson, Isaac Touriel et les frères Menashe.

Les conditions économiques s'améliorèrent au cours du XXe siècle. Toutefois, de nombreux Juifs parmi la jeunesse émigrèrent en quête d'un meilleur destin. Ils envoyaient régulièrement de l'argent à leur famille restée dans l'île.

Lorsque, en 1938, le gouvernement fasciste fit passer une législation antijuive, la situation des Juifs de l'île devint de plus en plus intolérable. Heureusement, nombreux furent ceux qui purent partir, car les conditions empirèrent. En 1944, les Allemands occupèrent l'île et déportèrent les quelque 2 000 Juifs qui y vivaient encore.

Le visiteur juif aujourd'hui trouvera à Rhodes peu de chose pour lui rappeler que la cité abrita autrefois une communauté prospère. La synagogue Shalom est encore ouverte, mais généralement ce sont les touristes qui la fréquentent. La rue principale qui parcourait l'ancien quartier juif a été appelée « rue des Martyrs-Hébreux ». On trouve encore, ici et là, quelques inscriptions en caractères hébraïques, et des plaques commémoratives à la synagogue ou au cimetière donnent la liste des personnes qui furent assassinées par les nazis ou leurs collaborateurs.

BIBLIOGRAPHIE

Gibraltar

J.M. ABECASSIS, *Genealogia hebraica Portugal e Gibraltar, Sècq. XVII a XX.* 4 tomes, Lisbonne, 1991.

T.M. BENADY, « The Settlement of the Jews in Gibraltar, 1704-1783 », *The Jewish Historical Society of England, Transactions* XXVI, Londres, 1979; «The Jewish Community of Gibraltar », *Sephardi Heritage II*, Grendon, 1989.

A. CARDOZO, *Letters, Testimonial &c. &c. corroborative of the services of A. Cardozo Esq.*, Londres, 1830.

J.T. et D.M. ELLICOTT, *An Ornament to the Almeida : the Story of Gibraltar's City Hall*, Gibraltar, 1950.

J. HASSAN, *The Treaty of Utrecht, 1713, and the Jews of Gibraltar.* Monographie publiée par *The Jewish Historical Society of England.*

H.W. HOWES, *The Gibraltarian : The Origin and Development of the Population of Gibraltar from 1704*, Colombo, 1951.

W.G.F. JACKSON, *The Rock of the Gibraltarians*, Grendon, 1990.

B. LARSONNEUR, *Histoire de Gibraltar*, Paris, 1955.

A.B.M. SERFATY, *The Jews of Gibraltar under British Rule*, Gibraltar, 1933.

Minorque

R. BARNETT, « The Correspondence of the Mahamad », *The Jewish Historical Society of England, Transactions* XX, Londres, 1930.

D. GREGORY, *Minorca, the Illusory Prize*, Cranbury, N.J., 1990.

F. HERNÁNDEZ SANZ, « La colonia griega establecida en Mahón durante el siglo XVIII », *Revista de Menorca*, Port Mahon, 1925.

P. RIUDAVETS Y TUDURYN, *Historia de la isla de Menorca*, Mahon, 1983.

C. ROTH, « The Jews in Minorca under British Rule (1708-1711) », *Orient and Occident. Essays Presented to Dr. M. Gaster*, éd. par B. Schindler, Londres, 1936.

Malte

D. DAVIS, « The Jewish Cemetery at Kalkara, Malta », *The Jewish Historical Society of England, Transactions* XXVIII, Londres, 1984.

H. LUKE, *Malta*, George Harrap, Londres, 1960.

C. ROTH, « The Jews of Malta », *The Jewish Historical Society of England, Transactions* XII, Londres, 1930.

Les séfarades de Corfou et des autres îles ioniennes

Sources générales et bibliographies

R. ATTAL, *Les Juifs de Grèce : bibliographie*, Jérusalem, 1984. Importante liste d'ouvrages concernant Corfou et Zante.

A. KITROEFF, « The Jews of Modern Greece – A Bibliography », *Modern Greek Society*, XIV, 1986, p. 3-52.

E. LEGRAND, *Bibliographie ionienne*, Paris, 1910.

N. PIERIS, *Bibliographie ionienne : suppléments*, Athènes, 1966. Complète l'ouvrage précédent.

S. THOMOPOULOS, *Elleniki Evraiki Vivliographia*, Athènes, 1987. Signale principalement des titres en grec.

Des livres de voyages et de descriptions, utilisés avec soin et discrimination, sont d'utiles sources d'information ; ainsi :

S.H. WEBER, *Voyages and Travels in Greece*, Princeton, 1951. Répertorie des ouvrages jusqu'en 1801.

A. YARI, *Mas'aot Eretz Yisrael*, Jérusalem, 1946. Contient une sélection de voyages faits par des Juifs.

On peut consulter les ouvrages suivants plus généraux :

S.W. BARON, *Social and Religious History of the Jews*, XVII. New York, 1980.

M. BENAYAHU, *Ha-yehasin shebein yehudei yavan liyehudei italiah*, Tel-Aviv, 1980. Étude importante sur les relations entre Juifs grecs et italiens

D. BENVENISTI, *Kehillot Ha-yehudim Be-yavan*, Jérusalem, 1979. Bonne vue d'ensemble des communautés juives de Grèce.

A.A.D. SEYMOUR, *Judaica Ionica : Studies and Documents* (à paraître). Rassemble un vaste ensemble de documents et une bibliographie complète.

Sources spécialisées

Corfou

M. CAIMIS, article « Corfu », *Jewish Encyclopedia*, IV. New York, 1901-1906, col. 269-273. Bonne introduction.

C. DAPHNIS, *Oi Israelites tis Kerkyras : Chroniko epta aionon*, Corfou, 1978. Concerne surtout la période postérieure à 1864.

A. MILANO, *Storia degli ebrei italiani nel Levante*, Florence, 1949. Sans grand intérêt.

J.A. ROMANOS, « Histoire de la communauté israélite de Corfou », *Revue des études juives*, XXIII, 1891, p. 63-74. Bref mais très documenté.

C. ROTH, *History of the Jews of Venice*, Philadelphie, 1930. Pas d'approche ni de références nouvelles.

L.A. SCHIAVI, « Gli Ebrei in Venezia e nelle sua colonie », *Nuova Antologia*, XLVIII, 1893. Bref sur Corfou, mais intéressant.

A.A.D. SEYMOUR, « The Jewries of Corfu during the Latinokratia », *Bulletin of Judaeo-Greek Studies*, 4, été 1989, p. 15-21. Références sur Corfou ; « Leucas (Santa Maura) : A. forgotten Jewry », *Bulletin of Judaeo-Greek Studies*, 7, été 1990, p. 21f. Répertorie les quelques références dont on dispose.

L. STANELLOS, *Ei Evraiko Synoikia tis Kerkyras : Istorika – Poleodomika*, Athènes, 1991. Brève mais excellente étude sur l'évolution du quartier juif de Corfou.

Leucade

A. A. D. SEYMOUR, « Leucas (Santa Maura) : A forgotten Jewry », *Bulletin of Judaeo-Greek Studies*, 7, été 1990, p. 21f. Répertorie les quelques références dont on dispose.

L. STANELLOS, *Ei Evraiki Synoikia tis Kerkyras : Istorika – Poleodomika*, Athènes, 1991. Brève mais excellente étude sur l'évolution du quartier juif de Corfou.

Zante

D. KONOMOS, *Zakynthos (Pentakosia Chronia), 1478-1978*, Athènes, 1979-1988. Données importantes.

On consultera le numéro 35 du journal juif grec *Chronika* (janv. 1981) qui reproduit des documents publiés par L.C. ZOIS et d'autres auteurs, ainsi que :

A.A.D. SEYMOUR, « The Jewries of Zakynthos [Zante] During Venetian Rule », *Bulletin of Judæo-Greek Studies*, 2, été 1988, p. 16-19.

S. DE VIAZIS, « E Evraiki koinotis en Zakyntho epitis Enetokratias », *Parnassos*, XIV, 1891-1892. Étude fondamentale sur les Juifs de Zante pendant la domination vénitienne, très documentée.

L. C. ZOIS, *Lexikon Istorikon kai Laographikon Zakynthou*, Athènes, 1963. Monumental et fondamental.

Cephalonie

A.-D. DEBONOS, « Evraika », *E Kephalonitiki Proodos*, 1978, p. 133-139 et p. 165-170. Introduction bien documentée mais pas toujours convaincante; « Evraikes oikogeneies stin Kephalonia », et 116, mai-juin 1991. Documents importants sur les familles juives de l'île; *Chronika*, 115, mars-avril 1991 et 116.

Vie quotidienne et communautaire

I. ADLER, *La Pratique musicale savante dans quelques communautés juives en Europe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris-La Haye, 1966. Voir p. 115-121. Voir aussi SIMONSOHN, *infra*.

M. BENAYAHU, « Yediot Hadashot al R. Yehuda Bibas », *Tesoro de los Judíos Sephardies*, III, 1960, p. 95-114. La meilleure étude sur R. Bibas; « R. Abraham Ha-Cohen », *Ha-Sifrut*, XXVI, 1978, p. 108-140. Sur R. Ha-Cohen de Zante.

D. BENVENISTI et C. MIZRACHI, « R. Yehuda Bibas Ukehillat Korfu Bi-zmano », *Sefunot*, II, 1957, p. 303-330. Documents importants sur R. Bibas.

R. BONFIL, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford, 1990.

S. CIRIACONO, *Olio ed Ebrei nella Repubblica veneta nel Settecento*, Venise, 1975. Excellent.

N.S. EIBOWITZ, *Seridim mi-kitvei ha-filosof ha-rofe veha-mekubbal R. Yosef Hamids*, Jérusalem, 1937. Rassemble la totalité des écrits de R. Hamids de Zante.

J. FAUR, *Ha-rav Yisrael Moshe Hazzan U-mishnato*, Jérusalem, 1978. Bonne introduction sur la vie de R. Hazzan. Résumé en anglais.

E. GERSON-KIWI, « Vocal folk-polyphonies of the Western Orient in Jewish Tradition », *Yuval*, I, 1968. Données sur Corfou p. 187-193.

D. GOITEIN-GALPERINE, *Visage de mon peuple : essai sur Albert Cohen*, Paris, 1983.

L. LEVI, « Tradizioni liturgiche, musicali e dialettali a Corfu », *Rassegna mensile di Israel*, XXVII, 1961, p. 20-31. Excellentes généralités sur la liturgie, la musique et la langue.

C. MIZRACHI, *Istorikai Semioseis tis Israelitiklis Koinotitos Kerkyras : Al Hevrot 'Gemilot Hasadim'*, Corfou, 1948. Essai sur les institutions caritatives communautaires.

A. MODENA et E. MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Universita di Padova dal 1617 al 1816*, Bologne, 1967. Sur les médecins juifs dans les îles ioniennes.

A. MOÏSSIS, *Les Noms des Juifs de Grèce*, Gordes, 1990.

M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israelitici di cose giudaiche in Italia*, Padoue, 1887. Un bon ouvrage de référence.

B. NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphie, 1972.

C. ROTH, « Immanuel Aboab's proselytisation of the Marranos », *Jewish Quarterly Review*, XXIII, 1932, p. 121-162.

D.B. RUDERMAN, « The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice », dans *Gli Ebrei in Venezia*, Milan, 1987, publié par G. COZZI. Sur la vie intellectuelle.

A. SHMUELEWITZ, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, Leyde, 1984.

S. SIMONSOHN, « Some Disputes on Music in the Synagogue in pre-Reform Days », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXXIV, 1966, p. 105-110.

A. TENENTI, *Naufrages, corsaires et assurances maritimes à Venise, 1592-1609*, Paris, 1959. Intéressant sur les marchands juifs dans les îles ioniennes.

A. TOAFF et S. SCHWARZFUCHS (éd.), *The Mediterranean and the Jews : Banking, Finance and International Trade*, Ramat-Gan, 1989. Actes d'un symposium récent et important.

S. TOLKOWSKY, *Peri Etz Hadar*, Tel-Aviv, 1966. Sur la culture du cédrat.
S. DE VIAZIS, *Anagraphis*, Zante, 1919. Données biographiques sur les médecins juifs dans les îles ioniennes.
L.S. VRONIKIS, *Erga*, réimpression Corfou, 1972-1973, I, p. 220-225. Sur Lazarus de Mordo, avec bibliographie complète.

Études sur les années de guerre

Le numéro de *Chronika* d'avril-mai 1985 contient des documents sur les Juifs survivants de Zante. Voir aussi :
Y. KEREM, *Proceedings of the 10th World Congress of Jewish Studies*, Jérusalem, 1990, t. 2, p. 387-194.

Les *Sefardim* de Rhodes

M. ANGEL, *The Jews of Rhodes : the History of a Sephardic Community*, New York, 1978 et 1980.
H. FRANCO, *Les Martyrs juifs de Rhodes et de Cos*, Elisabethville, 1952.
A. GALANTE, *Histoire des Juifs de Rhodes, Cos, etc.*, Istanbul, 1935; *Appendice à l'histoire des Juifs de Rhodes*, Istanbul, 1948.
I. LEVY, *Jewish Rhodes : a Lost Culture*, Berkeley, 1989.
R. A. LEVY, *I Remember Rhodes*, New York, 1987.
S. MARKUS, *Toledot ha-Rabbanim mi-Mishpahat Israel me-Rhodos*, Jérusalem, 1935.

Ci-dessus et à la page suivante : l'édit d'expulsion des Juifs d'Espagne promulgué par **les Rois Catholiques en 1492.**

Cedula que nos tengamos para nuestra camara y fisco e otro si dichos indios e indias pueda durar el dicho tiempo fasta en fin del dicho mes de julio mejor disponer de sus dichos bienes y fazienda por la presente les tomamos y recebimos so nuestra proteccion amparo e defendimiento real e les aseguramos a ellos y a sus bienes ~~muebles y rayzes~~ para que durante el dicho tiempo fasta el dicho dia en fin del dicho mes de julio puedan andar e estar seguros e puedan vender trocar y enajenar todos sus bienes muebles e rayzes y disponer dellos libremente a su voluntad y que durante el dicho tiempo no les sea fecho mal ni daño ni desaguisado alguno en sus personas ni en sus bienes contra justicia a los quales tomamos y recebimos so nuestro seguro real e asi mismo damos licencia y facultad a los dichos indios e indias que puedan sacar fuera de los dichos nuestros reynos y señorios sus bienes y fazienda por mar y por tierra con tanto que no saquen oro ni plata ni moneda amonedada ni las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos salvo mercadurias que no sean cosas vedadas o en cambios e otrosi mandamos a todos los concejos justicias regidores cavalleros escuderos oficiales e omes buenos de las dichas cibdades e villas e lugares de los nuestros reynos e señorios e a todos nuestros vasallos subditos e naturales dellos que guarden y cumplan e fagan guardar e cumplir esta nuestra carta e todo lo en ella contenido e den e fagan dar todo el favor y ayuda que para ello ovieren menester so pena de la nuestra merced y de confiscacion de todos sus bienes de los tales para la nuestra camara e fisco e porque esto pueda venir a noticia a todos e ninguno pueda pretender ynorancia mandamos que esta nuestra carta sea pregonada publicamente por las plaças y mercados e otros lugares acostumbrados desa dicha cibdad e villas e lugares ~~acostumbrados~~ por pregonero e ante escrivano publico e los unos ni los otros no fagades ni fagan ende al por alguna manera so pena de la nuestra merced e de diez mill maravedis e de confiscacion de todos sus bienes para la nuestra camara e fisco e demas mandamos al ome que les esta nuestra carta mostrare que los emplaze que parezcan ante nos en la nuestra corte do quier que nos seamos del dia que los emplazare fasta quinze dias primeros siguientes so la dicha pena so la qual mandamos a qualquier escrivano publico que para esto fuere llamado que de ende al que la mostrare testimonio signado con su signo porque nos sepamos en como se cumple nuestro mandado. Dada en la nuestra cibdad de Granada a [illegible] dias del mes de março año del nascimiento de nuestro señor de mill [illegible] años.

Yo el Rey — Yo la Reyna

Yo Juan de Coloma secretario del Rey y de la Reyna nuestros señores la fiz escrevir por su mandado

[illegible] [illegible] episcopus [illegible] Licenciatus Zapata [illegible]

SEÑOR:

1 UAN Bonnin, Tomás Aguiló, Tomás Cortés, Francisco Forteza, Bernardo Aguiló, y Domingo Cortés, naturales de Mallorca, Diputados de los demás individuos, llamados vulgarmente del Barrio de la Calle, de estirpe Hebraica, (el que menos á distancia del quarto grado) pero Españoles de nacion, y Católicos de profesion por la divina misericordia: Han tolerado por mucho tiempo con indecible paciencia su exclusion casi total de las clases, honores, empléos, y comodidades de que debe participar qualesquier vasallo natural, y de buenas costumbres en los dos Estados Eclesiástico, y Secular, sufriendo al mismo tiempo las contribuciones, servicios, establecimientos, y demás cargas públicas, en cuya recompensa parece que solo se les concede el permiso de que el Vulgo los distinga con el vergonzoso apodo de Chuetas, alusivo á su origen. Hoi, que la alta Providencia se ha manifestado mas propicia que nunca á sus justos deseos, poniendolos á la vista el Trono mas benigno, rodeado del Ministerio mas ilustrado: ocurren A.L.P. de V. M. con el mas humilde, y fiel rendimiento á suplicar el remedio de estos agravios, confiados en la Real bondad de Carlos el Piadoso, y en la rectitud del mas justo de los Reyes.

2 Es mui antigua, y general la aversion de los Católicos á las Sectas que se oponen de algun modo á los Dogmas de su Religion, y es mui justa; pero todas las cosas tienen sus límites en lo sublunar. Aborrezcase la Religion contraria; pero no siempre al

a que

Requête présentée au roi Charles III en 1773 par les descendants des Juifs convertis pour obtenir l'égalité de droits avec les autres habitants de Majorque.

En haut : le faubourg Saint-Esprit-lès-Bayonne dans lequel les « Portugais » **étaient tenus de résider.**

En bas : la rue Sainte-Catherine à Bordeaux, au centre de l'ancien **quartier juif.**



En haut : la place du Ghetto nuovo à Venise, où les Juifs furent autorisés à résider en **1516. Venise**, plaque tournante, permettait de rejoindre l'Empire ottoman.

En bas : une des ruelles du quartier juif de Ferrare. La famille d'Este avait ouvert les portes du duché aux réfugiés d'Espagne dès novembre 1492.

RHODES — Calle Ancha
(Rue principale du Quartier Israélite)

Verria – Macédoine
quartier juif – 1918

En haut : Rhodes, vers 1915. A noter le nom espagnol de la rue : *ancha*, « **large** ». Le balcon couvert sur rue est une construction typiquement juive.

En bas : Verria, vers 1918. Cette ville de Macédoine avait une forte population juive qui fut déportée par les nazis en 1943 ou 1944.

12. - CORFOU : Ruelle dans la Juiverie
ΚΕΡΚΥΡΑ : ΕΝΑ ΚΑΝΤΟΥΝΙ ΣΤΑ ΕΒΡΑΙΚΑ

Une ruelle de la juiverie de Corfou, en 1920. L'île, qui avait été sous gouvernement **vénitien du** XIVe au XVIIIe siècle, fut un lieu de transit des séfarades.

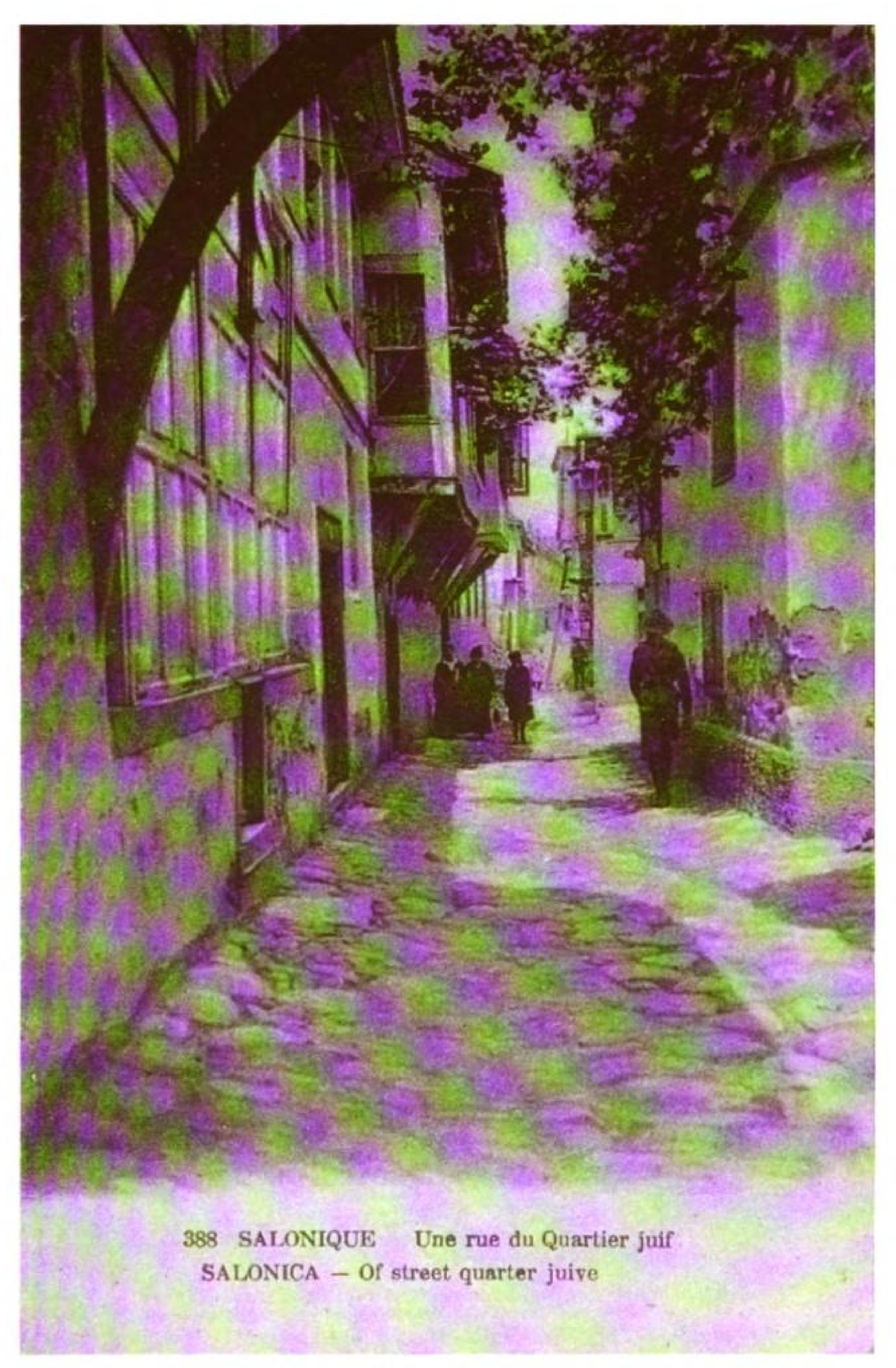
Jerusalem – Jérusalem

Prozession spanischer Juden – Procession de Juifs espagnols

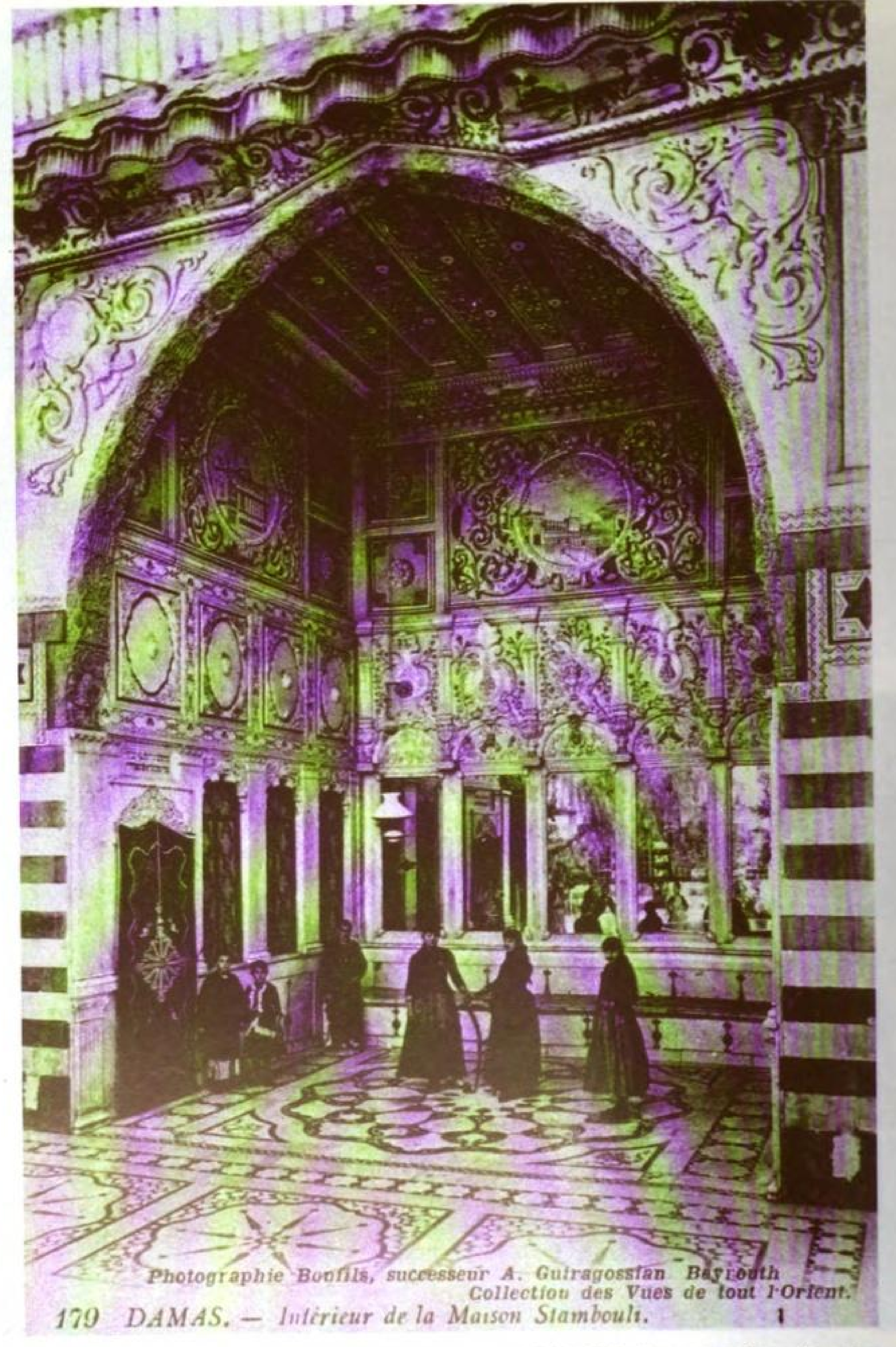
110. CONSTANTINOPLE. Grande rue de Péra.

En haut : une procession de Juifs d'origine espagnole à Jérusalem, vers 1900.

En bas : la grande rue du quartier juif de Péra, à Constantinople (Istanbul), vers 1915.



Salonique, vers 1915-1918. La construction du balcon couvert est typiquement juive.



L'intérieur de la maison Stambouli, à Damas, vers 1905-1910. Deux membres de cette famille furent inculpés dans l'« affaire des Juifs de Damas ».

LE CAIRE. — Entrée du Mousky.

36 TLEMCEN - Cérémonie hébraïque organisée au cimetière israélite par la société " Hebrat Guemelout Hassadim " à l'occasion de l'enfouissement des vieux livres hébreux hors d'usage. - 1° La prière autour du monceau de vieux livres hébreux.

En haut : Le Caire, vers 1915-1920. Le quartier Mousky, adjacent au quartier juif, était un des grands centres d'activité des commerçants juifs.

En bas : Algérie. Photo de 1914. Les anciens livres religieux [illegible] au cimetière.

En haut : Oran, vers 1910. La rue s'appelle en réalité « rue d'Austerlitz ».

En bas : Tunis, vers 1905-1910. Au premier plan des rabbins, vêtus à l'**européenne, au second plan,** ceux vêtus à l'orientale.

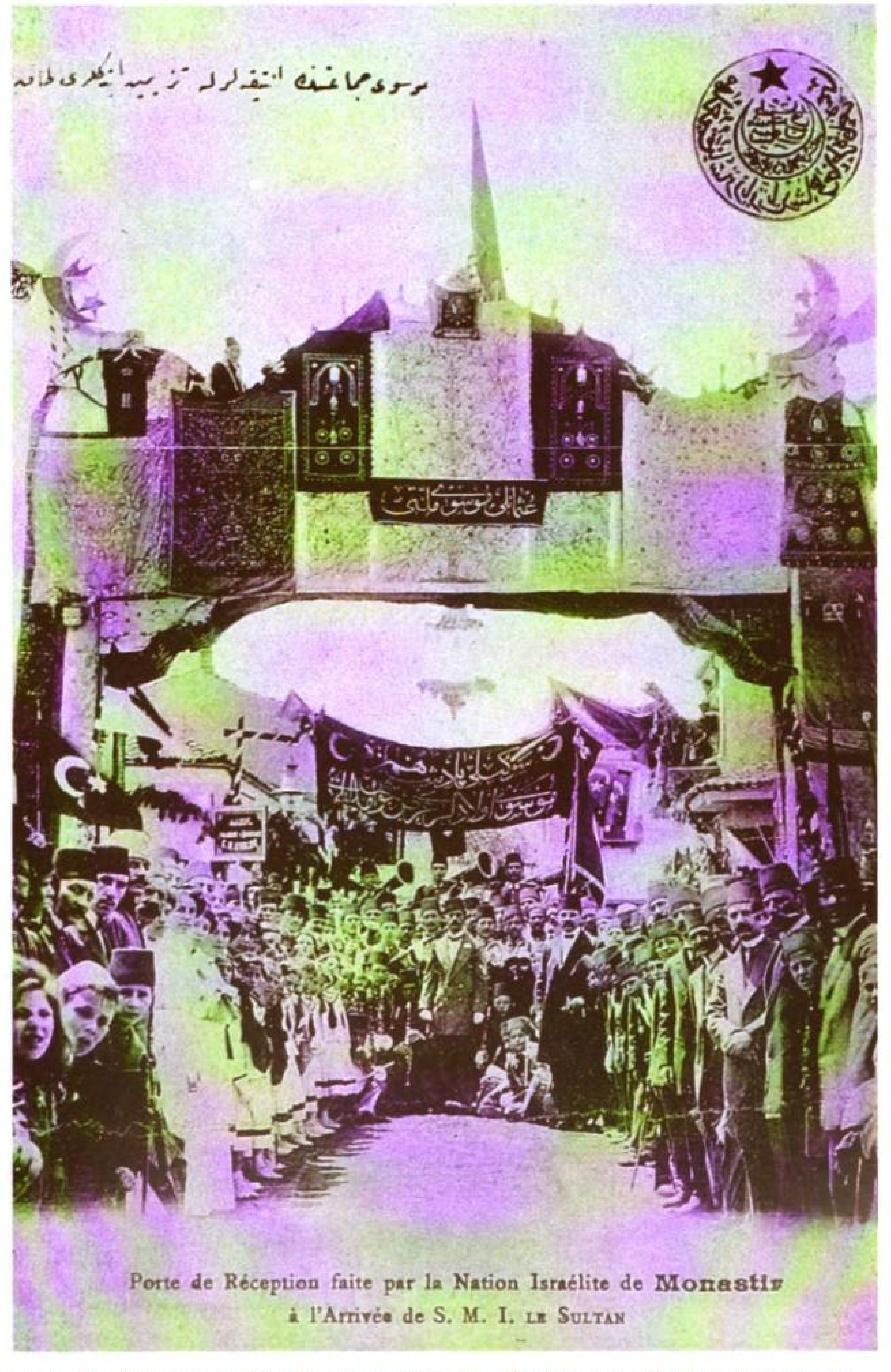
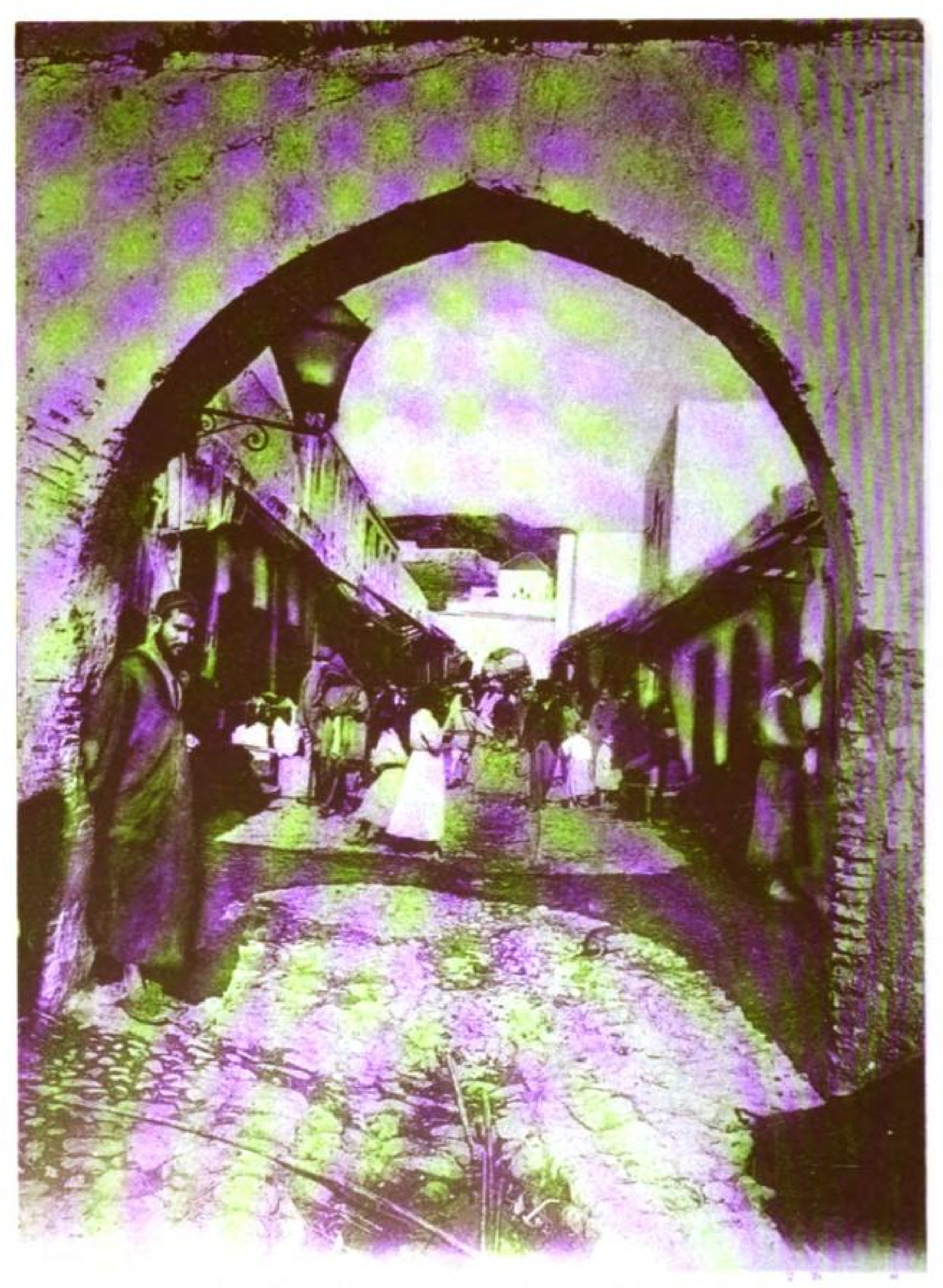
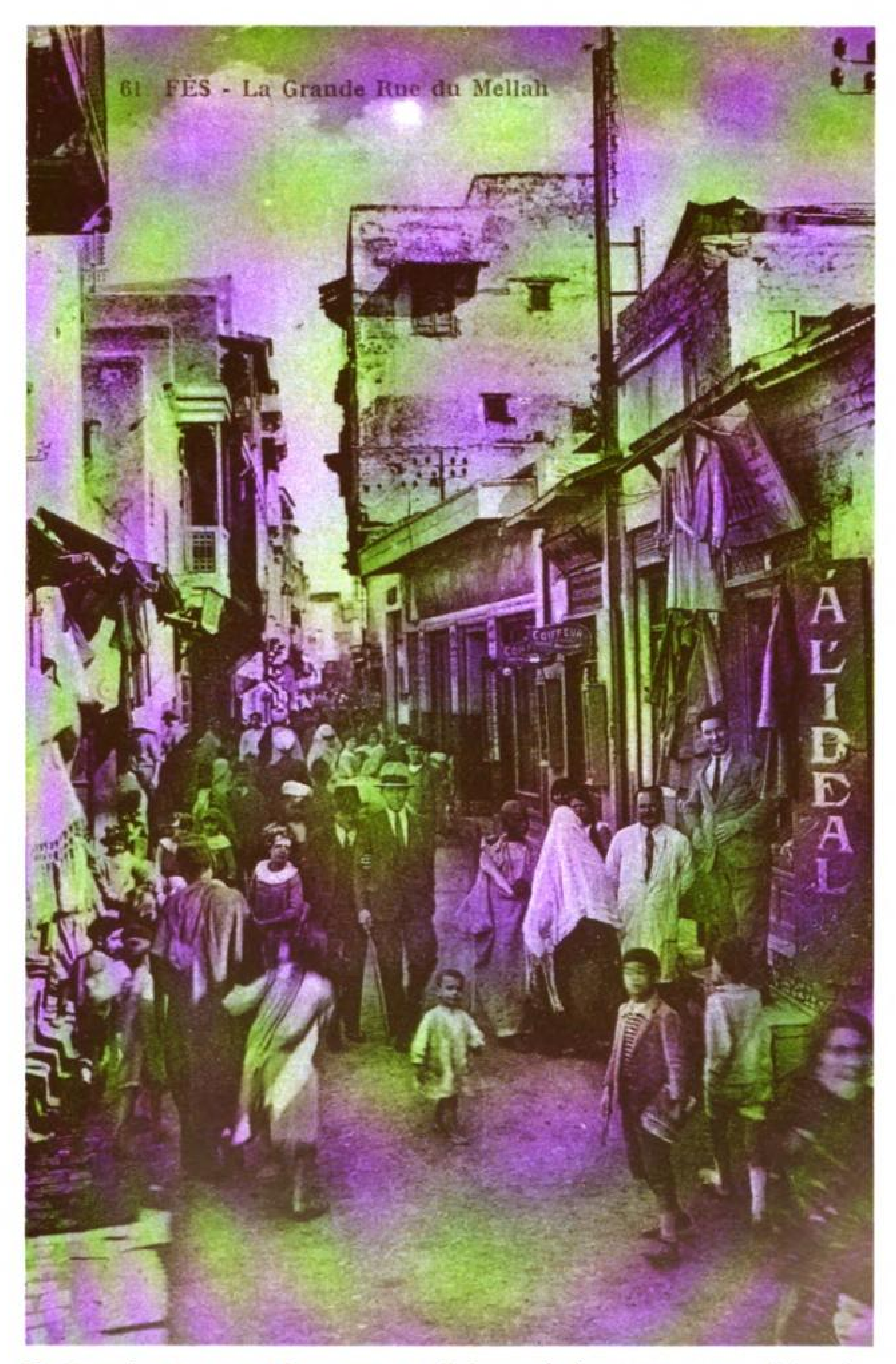


Photo de 1914. Les *parokhet* de temple composent la décoration de l'arc de triomphe.



N. 5. Tetuan. Calle de la Juderica.

Tétouan. Photo de 1911.



Fès. Noter les vêtements à l'européenne et la femme de dos en vêtement traditionnel. **Photo de** 1933.



En haut : intérieur de l'église Sainte-Marie-la-Blanche, ancienne **synagogue fondée en 1180**, à Tolède.

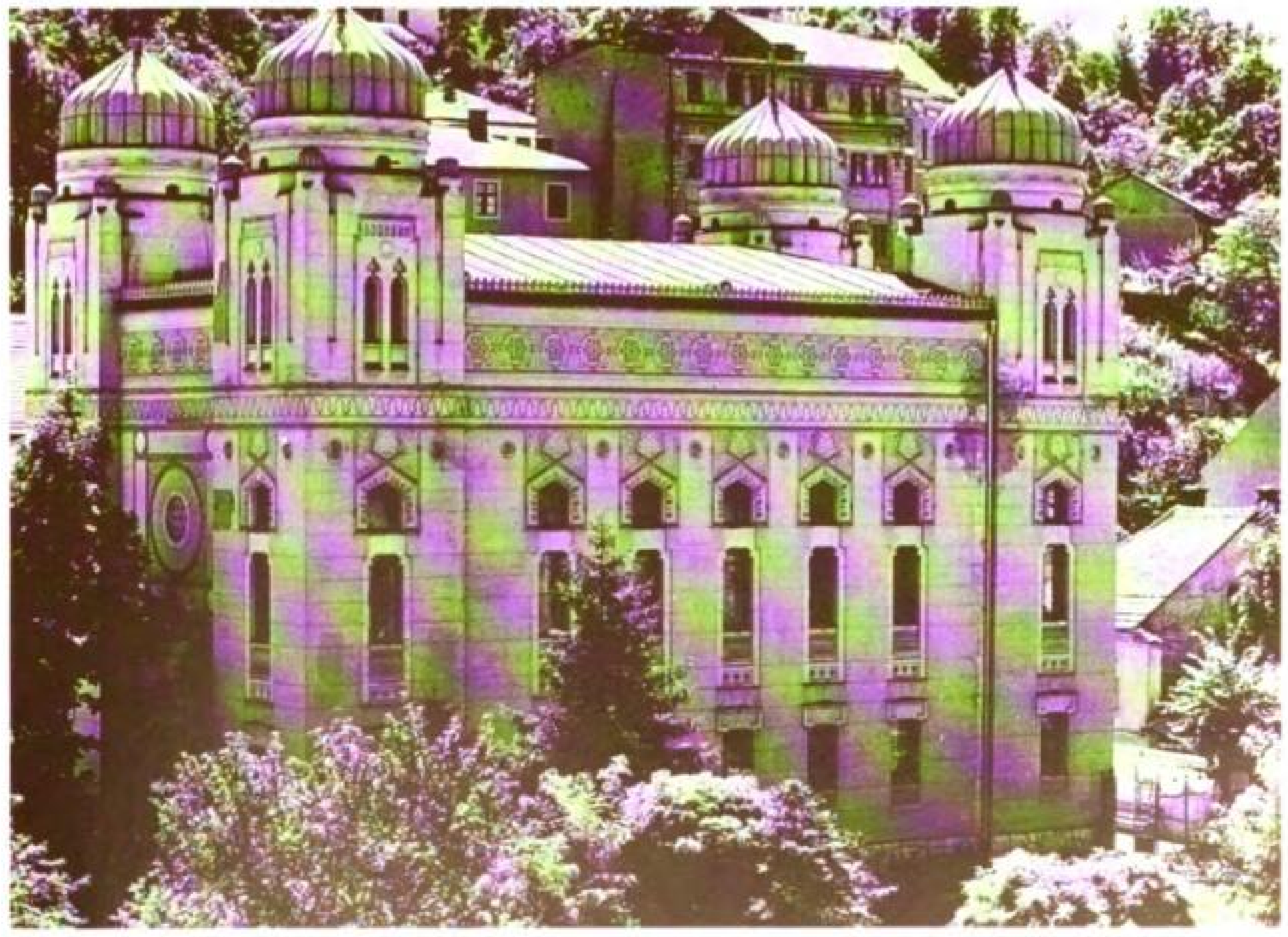
En bas : une inscription hébraïque dans l'ancienne synagogue **de Cordoue.**



La synagogue de Bayonne. L'inscription hébraïque, traduite en français, dit « ma **maison** sera dénommée maison de prière pour toutes les Nations ».

61. BORDEAUX — La Synagogue (intérieur)

En haut : la synagogue de Bordeaux. La ville accueillit les Juifs d'Espagne et du Portugal au XVI[e] siècle.
En bas : intérieur de la synagogue portugaise d'Amsterdam aujourd'hui.



En haut : la synagogue espagnole de Venise fut construite par Longhena ou par un de ses élèves.

En bas : la synagogue de Sarajevo.

82. ALEP — Synagogue

Alexandrie.

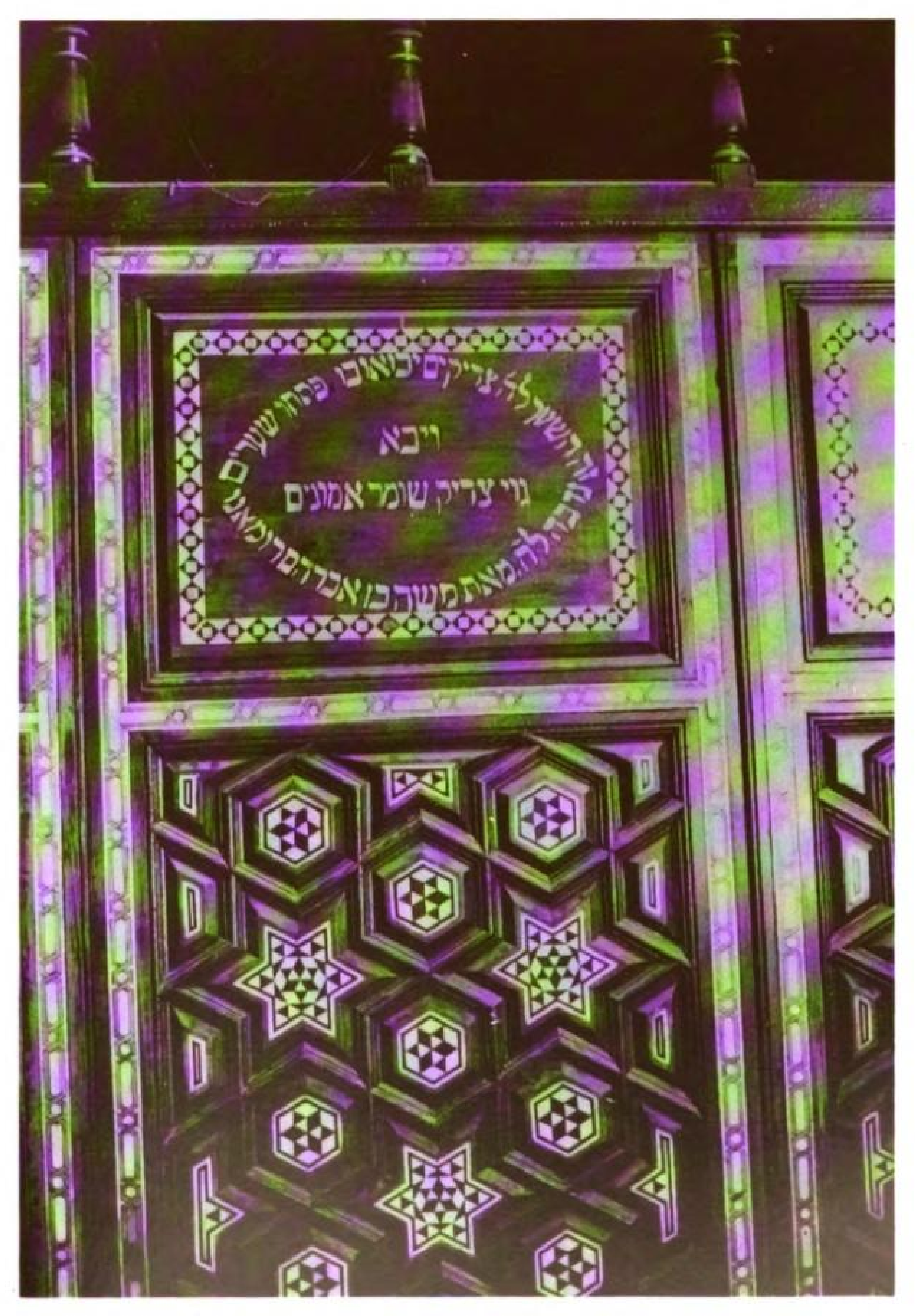
Temple Israélite Eliau Anabi.

Bonne soirée de mains

haut :
haut :

En haut : synagogue à Alep. Photo de 1915.

En bas : synagogue à Alexandrie. Photo de 1906.



Une inscription dans la synagogue Ben Ezra du Vieux Caire, visitée en 1169 par Benjamin de Tudèle. On y a retrouvé de précieux manuscrits anciens.

Interior of the HEBREW SYNAGOGUE of Charleston S.C.
Destroyed by Fire, the 27th April 1838.

L'intérieur de la synagogue de Charleston, détruite par le feu en 1838.

La synagogue du 99, Central Park West à New York, érigée en 1897, est aujourd'hui utilisée par les séfarades arrivés en 1654.



Safed. Le cimetière des kabbalistes.

II. GRÈCE, PROCHE-ORIENT ET MAGHREB

Turquie, Grèce

L'Empire ottoman depuis 1492 jusqu'à la fin du XIXe siècle

Gilles Veinstein
Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

L'arrivée des Juifs de la Péninsule ibérique

A la fin du XVe siècle, quand sont promulgués l'édit de l'Alhambra et les autres mesures hostiles aux Juifs qui se succèdent dans le reste de la Péninsule ibérique, en Italie et en France, l'empire sur lequel règne le sultan ottoman Bayezid (Bajazet) II (1481-1511) est déjà une puissance considérable. A cheval sur l'Europe et sur l'Asie, il étend sa domination sur l'Anatolie, la péninsule des Balkans et le bassin de la mer Noire. Depuis la conquête de Constantinople par Mehmed II en 1453, cet État a pour capitale la prestigieuse métropole du Bosphore, la « Seconde Rome », devenue Istanbul.

Au fur et à mesure que s'était constituée cette entité musulmane nouvelle, nombre d'anciennes communautés juives y avaient été incorporées, en Asie Mineure et en Europe orientale, composées d'éléments de langue grecque, issus de la judaïté byzantine, les romaniotes. Il s'y ajoutait parfois de petits groupes de karaïtes, comme à Andrinople (Edirne) en Thrace, à Provadija en Bulgarie, à Kastamonu en Anatolie ou à Caffa (Feodosja) au sud de la Crimée. A ces couches anciennes se superposent au long du XVe siècle des vagues successives d'immigrants ashkénazes et italiotes, chassés de leurs cités d'origine. Rapidement, en effet, les États du sultan ottoman étaient apparus aux Juifs persécutés comme une terre d'asile, atteinte directement ou après des étapes préalables en Méditerranée.

Dès le règne de Mourad II, vers 1430-1440, le rabbin Isaac Sarfati adressait une lettre célèbre à ses coreligionnaires de Souabe, de Rhénanie, de Styrie, de Moravie et de Hongrie, les invitant à le rejoindre en terre ottomane où ils trouveraient abondance, liberté religieuse et tranquillité. Ne valait-il pas mieux, interrogeait-il, vivre sous l'autorité des musulmans que des chrétiens?

Le courant d'émigration ashkénaze se poursuivra dans l'Empire ottoman au long des siècles, parallèlement à celui des séfarades et des marranes sur lequel l'accent sera mis ici. Parmi les facteurs fort hétérogènes qui inciteront des Juifs d'Europe centrale à s'établir en territoire ottoman, mentionnons les campagnes de Soliman le Magnifique contre les Habsbourg, à la suite desquelles le sultan attirera délibérément chez lui des Juifs d'Autriche, de Hongrie, de Transylvanie. Plus tard, de 1648 à 1658, ce sont les pogroms fomentés par les cosaques de Bogdan Chmielnitsky et par la paysannerie ukrainienne qui pousseront les rescapés chez le voisin musulman, tandis qu'à la fin du XVIIe siècle l'occupation ottomane de la Podolie, de 1672 à 1699, s'accompagnera à son tour de l'installation d'ashkénazes dans le reste de l'Empire.

Ainsi la présence juive dans l'ensemble ottoman sera-t-elle toujours très diversifiée, d'autant plus que cet Empire, puissance en pleine expansion au début de la période moderne, continue de s'étendre après la fin du XVe siècle. Or, en s'appropriant, dans la première moitié du XVIe siècle, les régions du Moyen-Orient, l'Ottoman met également sous son sceptre les anciennes communautés de Juifs arabophones, les *musta'ribah* d'Égypte, de Syrie et de Mésopotamie; de Palestine également puisque le sultan d'Istanbul intègre aussi la Terre Sainte des Juifs à ses États, s'attirant ainsi un incomparable prestige auprès de la diaspora et accroissant notablement le pouvoir d'attraction de son empire.

Si d'ailleurs l'émigration séfarade fut fortement accrue dans cette zone par l'expulsion de 1492, puis par l'établissement du régime ottoman après 1516, le phénomène était bien antérieur à ces deux événements. Ici comme ailleurs dans l'Empire coexistaient dans les communautés des éléments autochtones en symbiose séculaire avec les cultures locales et des émigrés européens de plus ou moins fraîche date.

Au surplus, l'image du judaïsme ottoman était encore brouillée par les migrations internes à l'empire, phénomène d'autant plus actif qu'aux déplacements spontanés s'ajoutaient des transferts d'envergure ordonnés par l'État. Cette politique de déportation des populations (*sürgün*) en fonction des objectifs du pouvoir, une constante chez les Ottomans, ne fut en aucune façon réservée aux Juifs, mais elle s'appliqua néanmoins à ces derniers en plusieurs occasions, avant comme après 1492. C'était assurément un aspect négatif du comportement des sultans à l'égard de leurs sujets israélites, et les témoi-

gnages ne manquent pas de l'amertume qu'il provoquait, encore qu'il fût de l'intérêt bien compris de l'administration que le déporté devînt aussi prospère que possible là où elle le plaçait et qu'elle s'efforçât donc de créer les conditions de cette réussite.

L'exemple le plus connu de cette politique fut donné par Mehmed II quand il s'agit pour lui de repeupler Istanbul après la conquête. A côté d'éléments chrétiens et musulmans, il ordonna la déportation dans sa capitale d'un grand nombre (apparemment la quasi-totalité) des communautés juives de son empire, dans les limites qu'il avait alors. On retrouvera ainsi à Istanbul des congrégations originaires de trente villes balkaniques et de huit villes anatoliennes (les communautés de Bursa et d'Ankara étant, semble-t-il, maintenues en place).

Dans ces conditions, le cas d'Istanbul mis à part, il n'apparaît pas nettement que, à leur arrivée dans l'Empire, les émigrés séfarades aient encore trouvé sur place des coreligionnaires romaniotes, même quand ils s'installaient dans des cités connues pour avoir abrité une communauté juive au Moyen Age, voire dans l'Antiquité. Le meilleur exemple est celui de Salonique, dotée d'un passé juif séculaire incontestable et qui pourtant, à en croire un recensement ottoman de 1478, ne possédait plus un seul Juif à cette date.

L'arrivée des Juifs d'Espagne

Face aux proscrits espagnols de 1492 et à ceux qui les suivirent, Bayezid II fit preuve d'un pragmatisme analogue à celui de son père, Mehmed II : la tradition veut qu'il donna l'ordre à ses vizirs de bien les accueillir et de leur faciliter l'installation dans le pays. Elle lui prête également cette parole apocryphe mais significative : « On dit Ferdinand un prince avisé, mais il appauvrit son royaume et enrichit le mien... »

Le rabbin Eliah Capsali décrit au début du XVIe siècle l'arrivée des exilés d'Espagne en ces termes : « Bayezid, roi de Togarmah, ayant appris tout le mal que le roi d'Espagne fit aux Juifs qui cherchaient un lieu de refuge, eut pitié d'eux et envoya ses hérauts de par tout son royaume pour proclamer l'interdiction absolue de persécuter ou de chasser les Juifs, mais de les accueillir avec bienveillance. Ceux qui maltraiteraient les immigrés ou leur causeraient le moindre dommage encourraient la peine de mort... » Son père, le Grand Rabbin

Moïse Capsali, avait plaidé ardemment la cause de ses coreligionnaires. Parcourant les communautés, il avait imposé partout les riches et recueilli les contributions dites pour le rachat des captifs.

Cependant on ne décèle plus chez le sultan Bayezid le souci exclusif d'Istanbul qui avait animé son prédécesseur vis-à-vis des Juifs : manifestement, il entend faire bénéficier d'autres centres commerciaux – des ports notamment – de ces éléments expérimentés et actifs qui leur manquaient; ce faisant, il « rejudaïsait » des villes que son père avait « déjudaïsées » : Salonique en sera l'illustration la plus éclatante.

Pour autant, Bayezid, surnommé « le Pieux » par la tradition ottomane, n'avait rien d'un judéophile à proprement parler : on le voit par ailleurs interdire le retour à leur religion à des Juifs convertis de force à l'islam, ou faire fermer de nouvelles synagogues construites en infraction à la loi islamique.

Mais, dans l'ensemble, son attitude était suffisamment positive et conforme à ce qu'on savait de la tradition musulmane en la matière pour expliquer que les bannis d'Espagne se soient portés majoritairement vers les rivages ottomans. Ils savaient qu'ils y trouveraient le type de libéralisme, sans doute fait de pragmatisme et d'indifférence plus que de sympathie ou de tolérance véritables, qui avait été pendant des siècles le lot de leurs ancêtres dans les États chrétiens ou musulmans d'une Espagne encore partagée. En même temps, les potentialités économiques d'un royaume merveilleusement situé et en plein essor leur laissaient espérer des moyens de subsistance et peut-être même une prospérité nouvelle. En revanche, il est plus hypothétique d'invoquer à l'appui de leur choix d'anciennes réminiscences sur les relations entre l'Espagne et l'Orient, les butins fabuleux des bandes catalanes dans la Macédoine du XIVe siècle, les trafics passés de Barcelone avec le Levant, la domination de la couronne aragonaise sur Athènes...

L'arrivée des séfarades dans l'Empire ottoman ne doit pas être imaginée sous la forme d'une vague, d'un flux direct, massif et ponctuel, limité à 1492 : ce fut un mouvement beaucoup plus complexe et étalé dans le temps, au sein duquel 1492 n'est qu'un moment fort et un symbole; des séfarades avaient commencé bien avant à se rendre en territoire ottoman, surtout depuis les persécutions de la fin du XIVe siècle en Espagne, et le courant se poursuivra tout au long du XVIe siècle, à partir de l'Ibérie ou d'étapes intermédiaires en Afrique du Nord et en Italie. Il est vrai, cepen-

dant, qu'un clivage existe entre les premiers arrivants – avant 1492 et immédiatement après l'expulsion –, les plus pieux, qui ont refusé les compromissions du marranisme et ont tout abandonné en partant, et ceux qui viendront plus tard, à leur heure, ayant organisé leur fuite, sous le masque du *converso*. Ceux-là continueront à arriver chez les Turcs jusqu'aux années 1580. Après quoi, la situation de l'Empire ottoman ayant commencé à se dégrader, les marranes préféreront d'autres destinations : Venise, Livourne, Amsterdam.

Compte tenu de cette complexité chronologique et géographique du phénomène, et de toute façon du manque de données sûres et précises, il est impossible de chiffrer l'émigration séfarade en territoire ottoman. Don Isaac Abravanel, dans son *Ma'ayene ha-Yeshu'ah*, estime à 10 000 les Juifs d'Espagne ayant fui vers la Turquie et l'Italie, mais que vaut ce chiffre qui, en tout état de cause, ne concerne probablement que la première vague? En tout cas, le plus significatif est de considérer l'accroissement sensible, voire spectaculaire, de la population juive de nombre de villes ottomanes entre la fin du XVe siècle et la fin du XVIe siècle. Istanbul devient ainsi au cours de la période la première agglomération juive du temps : en 1478, elle ne comptait encore, malgré les déportations ordonnées par Mehmed II, que 1 647 foyers juifs, représentant 11 % de la population totale, mais en 1535 le nombre de ces foyers est passé à 8 070. D'autres témoignages corroborent la tendance mise en évidence par les chiffres officiels ottomans. A la fin du XVe siècle, le pèlerin allemand Arnold von Harff prête 36 000 Juifs à la capitale ottomane. Au milieu du siècle suivant, un voyageur espagnol estime à 10 000 les foyers juifs de la ville, tandis qu'en 1594, un marchand anglais citera le chiffre de 150 000 pour les Juifs de sexe masculin établis à Istanbul et dans les environs. Pour un ensemble de villes de province, d'importance variable, nous avons rassemblé sous forme de tableau les précieux renseignements, relevés par M. Epstein, des recensements ottomans contemporains.

Parmi les principales villes d'accueil se distinguent, outre Istanbul, Salonique, l'antique métropole macédonienne dont le peuplement est transformé en quelques années, qualitativement et quantitativement, et qui devient, pour plusieurs siècles, une cité à majorité juive et hispanophone, la « *Sefarad* des Balkans »; de même qu'Edirne, Safed en Galilée ou Avlonya (Vlorë) en Albanie.

Dans ces villes, le recenseur ottoman reprend, pour désigner les différentes congrégations qui se sont mises en place, les noms de

Évolution du nombre des foyers juifs dans plusieurs villes ottomanes entre 1506 et 1613 (d'après les recensements ottomans)

Villes	Règnes de Bayezid II et Selim Ier (entre 1506 et 1519)	Début du règne de Soliman (entre 1520 et 1530)	Milieu du règne de Soliman (entre 1538 et 1556)	Fin du XVIe et début du XVIIe siècle (entre 1556 et 1613)
Bursa			166 250 265	683 404
Edirne	231			553 341
Jérusalem		199	224 324	237
Kratova	10		28	
Larissa	8	42		212
Lépante		84		120
Manastir (Bitola)		48	59	
Mardin	92	131	118	
Mistra	72	99		186
Nikopol		99		
Patras	168	252		
Safed		235	719	945
Salonique	2 280	2 669		5 139
Serrès	54	66		
Skoplje	12		32	
Sofia			52	126
Thèbes		122		60
Tire	41	64		
Trikkala	19	181		111
Vidin		7		31
Vlöre	97	527		212 50

cités et de pays dont sont originaires les éléments qui les composent (ou du moins le noyau initial) : Aragon, Calabre, Castille, Catalogne, Espagne, Maghreb, Portugal, Pouilles, Sicile; ou encore : Cordoue, Lisbonne, Messine, Otrante, Séville, Tolède. Il y a également une congrégation des « Francs » (*Ifraniye*) à Safed, et une congrégation des « Italiens » (*Talyan*) à Salonique et à Safed.

D'autres agglomérations reçoivent des réfugiés dans des proportions plus modestes, éventuellement après une première étape dans un « centre d'accueil » : Arta, Patras, Eubée, Thèbes, Trikala, Nikopol, Sofia, Monastir (Bitolje), Skoplje, Serrès, Kavala, Demotika, Xanthi, Kastoria, Volos, Larissa dans les Balkans; Bursa, Tokat et plus tard Smyrne en Asie Mineure. D'autres proscrits gagnent la Palestine et le reste du Moyen-Orient : Alexandrie, Le Caire, Damas.

Dans ces conditions, les communautés juives des villes ottomanes, surtout les plus importantes d'entre elles, deviennent des mosaïques, juxtaposant des congrégations très diverses qui sont autant de subdivisions des catégories principales : autochtones, ashkénazes, italiotes, séfarades. Il s'ensuit une extrême variété dans les langues, les liturgies, les rites, les traditions, de même que dans la doctrine juridique, notamment en matière matrimoniale.

L'organisation communautaire

Cette pluralité, source d'oppositions farouches, de particularismes jaloux, favorise la tendance habituelle dans la diaspora à la formation de nombreuses petites congrégations autonomes, les *kahal*, sauvegardant âprement leur indépendance et leur identité à l'aide d'un ensemble d'institutions propres – religieuses, judiciaires, fiscales, éducatives et charitables. Mahardak écrivait ainsi au début du XVIe siècle : « Chaque *kahal* est une ville en elle-même, et il n'y a pas de ville qui soit subordonnée à une autre ville. »

Cela étant, l'organisation de ces congrégations en territoire ottoman n'offre rien d'original dans la mesure où, précisément, les émigrés séfarades ont à cœur d'y reproduire l'organisation de leurs anciennes *aljamas*, telle qu'elle avait été fixée, notamment, par le statut de Valladolid de 1432 : ne retrouve-t-on pas d'ailleurs parmi les émigrés plusieurs descendants de Don Abraham Benveniste, le trésorier du roi Jean II, à l'origine de ce statut? Au surplus, il

s'imposera progressivement comme modèle pour les communautés d'autres origines.

Chaque *kahal* est dotée d'une assemblée générale des contribuables qui délègue son autorité à un « comité communal » de notables (*hombres buenos*) élus ou cooptés parmi l'élite de la fortune et du savoir. Elle est méticuleusement régie, dans tous les détails de la vie publique et privée, par les ordonnances (*taqqanot*) et les conventions (*ascamot*) qu'elle élabore pour son usage. La *kahal* nomme et entretient un certain nombre de fonctionnaires, à commencer par le rabbin, chef officiel de la collectivité, dont les fonctions sont religieuses, pédagogiques et judiciaires.

Au tribunal, le *beth din*, il est assisté de deux assesseurs, l'arme principale de cette instance étant la mise au ban, temporaire ou définitive. La congrégation a également son sacrificateur, son bedeau, son instituteur.

Outre sa synagogue, sanctuaire abritant les rouleaux de la Torah et, plus largement, forum de la collectivité, elle a son école élémentaire, son séminaire d'étude (*yeshiva*), sa bibliothèque, ses œuvres charitables et hospitalières, sa confrérie de pompes funèbres (*havra kedoucha*) dont les *haverim*, recrutés parmi les membres les plus pieux, lavent et ensevelissent les morts.

Le rôle principal du conseil communal est de répartir et de percevoir les contributions : impôts ordinaires et extraordinaires dus à l'État, gabelles perçues pour subvenir aux frais de la congrégation, à l'entretien des bâtiments et au fonctionnement des bonnes œuvres, alimentation du fonds collectif destiné au rachat des captifs des corsaires, le *pidion chevouyim*.

L'insertion des immigrants marranes, au fur et à mesure de leur arrivée, dans les congrégations primitives posait des problèmes délicats – ils pouvaient avoir des ascendances maternelles non juives, être restés incirconcis – que les rabbins abordaient dans un esprit plus ou moins libéral. A Arta, à Avlonya, à Smyrne, à Salonique apparurent ainsi des congrégations particulières de marranes. Les juristes de cette dernière ville, dont l'influence devint d'ailleurs dominante sur toute la diaspora, acceptèrent de considérer comme nuls les mariages antérieurs de *conversos* et autorisèrent donc les *haggounot* (épouses séparées de leur mari) à se remarier. En revanche, ils maintinrent inflexiblement l'obligation de la renonciation au lévirat (*halitsa*) par les beaux-frères des veuves sans enfant, même quand ceux-ci vivaient encore en *conversos* dans des pays chrétiens,

ce qui rendait en pratique tout remariage impossible aux *yebbamot* (veuves sans enfant).

Au total, l'organisation de ces communautés était placée sous le signe de la fragmentation et du particularisme, émiettement encore aggravé par les schismes survenant à l'intérieur des congrégations, à l'occasion du choix d'un rabbin ou de tout autre motif de désaccord. Rares étaient les cas où l'on parvenait à une organisation unifiée au niveau d'une ville, à une *kehillah*.

Pourtant la nécessité d'un lien fédéral minimal se fit rapidement sentir. A Salonique, par exemple, les premiers arrivants de 1492-1493 reconnurent à un « triumvirat » de rabbins particulièrement respectés la faculté d'édicter des *ascamot* dans l'intérêt général de la communauté. S'attaquant au problème le plus urgent, celui de la crise du logement entraînée par l'immigration, ils commencèrent dès 1494 l'élaboration d'une législation sur l'usufruit foncier (*hazaka*) qui sera reprise dans d'autres villes ottomanes : elle avait pour objet de permettre au premier locataire juif d'une maison, d'un terrain ou d'une boutique, d'en jouir indéfiniment sans risquer d'être évincé par un coreligionnaire plus offrant.

Par la suite, les grands rabbins saloniciens du XVIe siècle comme Samuel de Medina (1505-1589) et Moïse Almosnino (1523?-1574) auront pour préoccupation majeure de renforcer le pouvoir fédéral dans leur cité. Ailleurs, comme à Patras, on voit les quatre congrégations de la ville – romaniote, sicilienne, espagnole et apulienne –, « bien que chacune puisse prier dans une synagogue différente », s'engager sous serment à demeurer unies « dans l'intérêt du bien-être de la sainte communauté tout entière ».

De fait, au long du XVIe siècle, plusieurs facteurs favorisèrent la tendance à l'unification, tandis que les congrégations particulières renonçaient progressivement à leurs particularismes et à leurs prérogatives : les épreuves d'abord, nées des difficultés du temps, qui imposèrent une certaine solidarité au niveau des villes face à l'adversité; l'œuvre de codification des lois juives menée à bien par le rabbin Joseph Caro (1488-1575), avec le souci précisément de fournir une base légale unique à toutes les congrégations, dans son codex intitulé *Beth Yosef* et dans la forme abrégée de ce dernier, le *Shulhan 'Aroukh*, appelé à un grand succès; mais, plus que tout sans doute, l'ascendant exercé dans la plupart des villes sur l'ensemble des Juifs par les séfarades et surtout les Castillans. Ces « aristocrates », qui se prétendaient issus de la tribu de Juda, avaient éven-

tuellement pour eux la supériorité du nombre; en tout cas, celles de la fortune et de la culture, liées aux hautes positions économiques, intellectuelles et même politiques que l'élite d'entre eux avait occupées dans les royaumes ibériques. Dans ces conditions, les us et coutumes et la langue des Castillans s'imposèrent peu à peu dans les communautés ottomanes, au détriment des particularismes antérieurs, tenaces surtout chez les ashkénazes.

Pour autant, l'unification ne dépassait pas le niveau des villes particulières. Il avait semblé que les Juifs ottomans fussent destinés à recevoir une organisation unifiée et hiérarchisée pour tout l'empire, lorsqu'au lendemain de la prise de Constantinople Mehmed II avait investi un Grand Rabbin, Moïse Capsali (1453-1497) – un romaniote déjà chef des Juifs de Constantinople sous le régime précédent –, tout comme il avait reconnu des chefs suprêmes pour les orthodoxes et les Arméniens (une orientation que Soliman le Magnifique appliquera plus tard aux musulmans eux-mêmes en faisant du *mufti* d'Istanbul, ou *cheyh ul-islam*, le sommet d'une « Église islamique » sans précédent). On discute cependant de savoir si l'autorité de Capsali était admise par l'ensemble des Juifs de l'Empire, ou seulement par ceux de la capitale, son éventuelle influence au-delà n'étant due qu'à son prestige personnel (les karaïtes d'Istanbul échappant de toute façon à son magistère). Toutefois le débat reste quelque peu académique, aussi longtemps que, en raison des déportations de Mehmed II, Juifs d'Istanbul et Juifs de l'Empire se confondaient plus ou moins.

Pourtant, les choses commencent à changer sur ce point à partir de 1492, soit dans les dernières années de Capsali et sous son successeur le rabbin Elijah Mizrahi (1498-1526), mais même alors le ressort exact de l'autorité du Grand Rabbin d'Istanbul reste incertain, quel que fût le rôle actif des deux détenteurs de la charge dans l'accueil des nouveaux venus. Précisément, accablé de tâches par l'afflux des immigrants, Mizrahi vit sa fonction doublée de celle d'un agent « laïc », un intendant (*kethuda* en turc) plus particulièrement chargé des questions administratives et fiscales de la communauté d'Istanbul. La place échut à un séfarade, le rabbin Shealtiel (Salto dans les documents ottomans, Salti dans la prononciation populaire espagnole).

De toute façon, à la mort de Mizrahi en 1526, le poste de chef de la communauté ottomane ne sera pas pourvu et restera vacant pendant trois siècles. Ce qui n'empêchera pas les congrégations

anatoliennes et balkaniques de continuer à acquitter au trésor du sultan une « taxe de rabbin » *(rav aktchesi* ou *djizye-i rav),* théoriquement liée à l'existence d'un rabbin suprême.

Une autre tentative d'unification fut beaucoup plus éphémère encore. Elle émanait cette fois d'une figure influente de Safed, grand centre de la mystique et de la *halakah* au XVIe siècle, le rabbin Jacob Berab. Il se proposait de fournir une référence juridique et doctrinale à l'ensemble du monde juif ébranlé par le mouvement d'expulsion, en ressuscitant le Sanhedrin de la période du Second Temple. Pour renouer avec la chaîne des ordinations qui avait assuré la légitimité des soixante-dix (ou soixante et onze) membres de ce corps, chaîne interrompue dans la suite des siècles, le rabbin Berab se fit ordonner par ses collègues et commença à ordonner à son tour certains de ses disciples dont Joseph Caro, mais l'entreprise tourna court devant l'opposition du rabbinat de Jérusalem, conduit par Levi ibn Habib.

Dans ces conditions, la judaïté ottomane ne possédera ni structures hiérarchiques ni représentation unique auprès du pouvoir central. Le sultan et ses agents locaux ne connaissent que des représentants de communautés particulières, souvent désignés dans les sources comme *kethuda* à l'instar de Shealtiel, comme substituts (*na'ib*), voire, par des termes d'un registre plus militaire, comme *yayabachi* (chef de fantassins), *yuzbachi* (centenier) ou seulement *ser* (chef). Ces intermédiaires devaient conjuguer la confiance de leurs mandants et celle des autorités, ce qui n'allait pas toujours de pair : à Salonique, par exemple, de 1539 à 1545, le *kethuda* Barouh, originaire du Portugal, profita de la faveur des Turcs pour mettre ses coreligionnaires en coupe réglée.

Le statut des Juifs

En règle générale, l'attitude des sultans successeurs de Bayezid II à l'égard de leurs sujets juifs se résume au respect du statut de *dhimmi*, « sujet protégé », chrétien ou juif, d'un souverain musulman, conformément à la loi de l'islam et d'ailleurs à la tradition ottomane. L'intention prêtée au terrible Mourad IV (1624-1638) de faire exterminer tous les Juifs de son Empire constitue un cas exceptionnel et n'eut d'ailleurs pas de suite.

Ce statut de « sujet de seconde zone » comporte des droits appré-

ciables mais aussi des devoirs et un certain nombre de restrictions par rapport à la situation des adeptes de la « vraie foi ». Les *dhimmi* peuvent pratiquer leur religion, notamment se proclamer Juifs, ce qui prend toute sa valeur dans le cas des marranes. Ils peuvent aller et venir dans l'Empire et en dehors pour les besoins de leur commerce. Ils jouissent d'une certaine autonomie dans la gestion de leurs affaires, fondement du système des *kahal* décrit plus haut. En matière judiciaire, en particulier, ils tranchent dans leurs tribunaux les causes liées aux questions proprement religieuses et au statut des personnes (affaires matrimoniales et successorales notamment). Ils ne sont tenus de porter devant le juge musulman, le *kadi*, que les litiges avec les non-Juifs, les crimes de sang ou les questions foncières; cela n'empêche d'ailleurs pas les particuliers de préférer à l'occasion s'adresser au *kadi* pour des matières entrant dans les compétences du *beth din*. Ils encourent alors les foudres des rabbins qui les assimilent aux *malsin*, aux traîtres à la communauté.

D'un autre côté, ils sont assujettis à la *djizya* ou *kharadj*, capitation distinctive des *dhimmi*. On a pourtant le sentiment, au XVI[e] siècle en tout cas, que les *yehudi* sont mieux vus de leurs maîtres musulmans que les autres *dhimmi*, les chrétiens. Sans doute leur paraissaient-ils plus proches dans leurs pratiques religieuses, et moins susceptibles de servir de « cinquième colonne » à des princes européens, ennemis de l'Empire. De fait, c'est surtout aux chrétiens qu'en pratique la terminologie ottomane applique la désignation de *dhimmi*. De même les Juifs sont-ils exemptés de quelques obligations des autres *dhimmi* : parfois du paiement de l'*ispendje*, une autre redevance propre aux non-musulmans; en tout cas de la terrible contrainte du *devchirme*, la levée des jeunes garçons mécréants destinés, après une islamisation forcée, au service du sultan. Encore ces deux exemptions, là où elles existent, sont-elles peut-être dues au caractère citadin des Juifs plus qu'à leur judaïté.

Au surplus, comme les autres sujets du sultan, ils restent exposés aux déportations commandées par la raison d'État : en 1523, par exemple, suite à la conquête ottomane de Rhodes, des familles juives furent transférées de Salonique dans cette île. Une opération du même ordre fut également tentée en 1576-1577 à l'encontre de riches familles de Safed, en vue de la colonisation de Chypre, récemment occupée. En fait, grâce à leurs appuis dans la capitale, les intéressés purent écarter la menace. Toutefois, en 1579, le gouverneur de Chypre, fidèle à son idée première, fut autorisé à établir

sur son île un groupe de Juifs qu'il avait intercepté sur leur chemin de Salonique à Safed.

Par ailleurs, les Juifs, comme les chrétiens, ne peuvent témoigner contre un musulman et ils sont en outre frappés par un cortège de mesures restrictives et discriminatoires, constitutives de leur condition de *dhimmi*, sur la construction et la réparation des édifices cultuels, la hauteur des maisons, le type et la couleur des vêtements. De même, il leur est interdit de monter à cheval, de porter des armes, de posséder des esclaves. A ces principes généraux, des mesures vexatoires peuvent à l'occasion donner des applications plus spécifiques : des firmans interdiront ainsi aux Juifs d'utiliser en mer des barques à trois paires de rames, de s'habiller d'étoffes d'or ou d'argent, de vendre du café, etc.

En fait, la plupart de ces interdits sont violés avec constance, et c'est généralement à la demande de musulmans locaux, donc sur une pression de la base, que les autorités centrales sont amenées à en renouveler l'expression, à destination de telle ou telle ville.

De même les cas connus d'accusation de meurtre rituel portée contre des Juifs émanent, eux aussi, de communautés locales, mais cette fois chrétiennes, qui renouent avec le vieux fonds antisémite hérité de l'époque byzantine. Le pouvoir musulman protège au contraire ses Juifs dans de tels cas. Mehmed II avait montré la voie en émettant un édit selon lequel de semblables accusations ne devaient pas être entendues sur place, mais être portées devant son conseil, le divan impérial. Ce principe est régulièrement réaffirmé au cours du XVIe siècle par Soliman le Magnifique, Selim II et Mehmed III.

Ainsi, à tout prendre, le sultan ottoman peut-il bien être salué comme le bienfaiteur d'Israël et l'avènement de sa domination sur la Terre Sainte et une bonne part de la diaspora être interprétée dans nombre d'écrits juifs contemporains comme un signe annonciateur de la fin du monde et de la venue du Messie.

Le rôle des Juifs dans la vie politique et économique

Il faut tenir compte également, pour expliquer le souci de justice et la relative bienveillance des sultans ottomans du XVIe siècle à l'égard de leurs sujets israélites, du rôle prépondérant de ces derniers dans la vie scientifique, technique et économique et dans une

certaine mesure politique de l'Empire. Les services qu'ils sont en mesure de rendre à l'État ou à la personne du souverain incitent à les ménager, à entendre leurs griefs et à accorder à l'élite d'entre eux un accès direct à la cour.

Le phénomène des Juifs de cour – médecins, diplomates, financiers, fournisseurs –, primordial dans les capitales ibériques avant l'expulsion, se reproduit à Istanbul avec une analogie frappante. Toutefois, deux observations s'imposent : c'est une réalité apparue chez les Turcs bien avant 1492, et les Juifs qui y prendront part ne se limiteront pas aux seuls séfarades.

Parmi les notables israélites gagnant l'oreille du sultan et jouant à ce titre un rôle de chefs et de protecteurs laïcs pour toute leur communauté, surtout après la disparition du Grand Rabbinat, figurent d'abord des médecins.

Mourad II, déjà, s'était assuré à Edirne les services d'un médecin juif venu d'Italie, Jacopo de Gaete, qui deviendra par la suite un conseiller politique et financier de Mehmed II et se convertira à l'islam pour se muer en Ya 'kub Pacha.

L'émigration séfarade comprendra à son tour nombre de médecins émoulus des facultés ibériques, conjuguant les savoirs antiques aux expérimentations nouvelles. Quelques-uns formeront de véritables dynasties au service des sultans successifs, comme il en avait existé en Espagne. C'est le cas des Hamon : le premier, Joseph, dit l'Ancien, était originaire, semble-t-il, de Grenade où son père Isaac, un médecin déjà, avait été attaché à l'un des derniers Nasrides. Arrivé à Istanbul, il entrera au service de Bayezid II (que la rumeur l'accusera d'ailleurs d'avoir empoisonné), puis à celui de son impatient successeur, Selim Ier, qui l'emmènera dans ses campagnes victorieuses au Moyen-Orient.

Son fils Moïse, collectionneur de manuscrits et savant auteur de traités de dentisterie, sera l'influent médecin de Soliman le Magnifique avant sa disgrâce suivie de sa mort en 1554. Son fils Joseph gagnera néanmoins la faveur de Selim II, ce qui lui permettra en 1568 d'intervenir au profit de la communauté salonicienne et d'être le mécène des poètes juifs contemporains. Il donnera un autre Hamon à la médecine, son fils Isaac.

Gardons-nous néanmoins des extrapolations : tous les médecins du Palais n'étaient pas juifs. Une liste datant d'environ 1535, par exemple, mentionne dix médecins musulmans pour six Juifs ; en outre, ces derniers n'étaient pas nécessairement séfarades : l'un

d'eux, engagé sous Bayezid II, portant le nom d'Angelos, était apparemment un romaniote. Cette diversité d'origine des médecins se maintiendra dans la suite des temps : une liste de 1700, relative à Istanbul, mentionne 25 médecins dont 5 musulmans, 5 Grecs, un Arménien et 13 Juifs (dont un d'origine vénitienne et un d'origine hollandaise); ainsi que 28 chirurgiens dont 4 musulmans, 12 Grecs, un Arménien, un Français, un Anglais et 8 Juifs.

On pouvait aussi s'acquérir un grand crédit en fournissant aux princesses, aux épouses ou aux filles des sultans, coupées du monde extérieur par les prescriptions de l'islam, tout à la fois les biens et les informations dont elles étaient avides, d'autant que, pour être recluses, les sultanes n'en exerçaient pas moins une influence appréciable sur leur seigneur et maître, sous Soliman le Magnifique et ses successeurs. Quelques Juives se firent une spécialité de ce rôle d'intermédiaire qui ne pouvait être tenu que par des femmes et des non-musulmanes, plus libres de leurs mouvements. La plus fameuse, Esther Kyra, épouse d'un médecin issu d'une importante famille rabbinique d'Istanbul, garda la confiance des princesses du règne de Soliman à celui de Mehmed III, mais connut son apogée sous Mourad III grâce à l'appui de la sultane Safiye. Elle fit bénéficier sa communauté de son extraordinaire faveur, mais celle-ci lui valut en retour le ressentiment des troupes de la capitale, imputant à la Juive les dépréciations monétaires qui réduisaient leurs soldes. Elle leur fut sacrifiée lors d'une rébellion en 1600, et le Trésor mit à profit pour amadouer les mutins l'immense fortune qu'elle laissait.

De grands hommes d'affaires marranes réfugiés dans l'Empire pouvaient également servir de précieux auxiliaires au sultan en mettant au service de sa diplomatie, insuffisamment informée du monde extérieur, leurs liaisons internationales, leur expérience, leurs réseaux d'informateurs, voire leurs capitaux. C'est ce que fit Don Joseph Nasi (João Miques, *ca* 1514-1579), neveu et plus tard gendre de Gracia Mendes, veuve de Diogo Mendes, important homme d'affaires marrane qui avait quitté le Portugal pour Anvers en 1536. En 1552, Gracia saute le pas pour venir s'établir à Istanbul et Joseph l'y rejoint à la fin de 1553, après avoir assuré le transfert en Turquie, par des tractations internationales de grande envergure, de la fabuleuse fortune familiale.

De son refuge ottoman, ce marchand et financier de haute volée combine ses affaires (notamment l'exportation des vins méditerranéens vers l'Europe centrale, des prêts aux rois de Pologne et de

France) à une activité diplomatique intense, entièrement mue par son ressentiment contre l'Espagne et partant conforme aux orientations du sultan et de ses alliés. Nasi contribuera par exemple à l'élaboration des Capitulations franco-ottomanes de 1569. Ainsi devenu un favori de Selim II, le marrane retourné au judaïsme est nommé, en 1567, duc de Naxos, un titre qui lui vaut une sorte de principauté sur cette île et d'autres Cyclades voisines, sous la suzeraineté du sultan et moyennant un tribut annuel au fisc ottoman. Nasi aurait également eu des visées sur Chypre et poussé Selim à s'en emparer.

En revanche, s'il fut un bienfaiteur de ses coreligionnaires, on ne discerne pas chez lui de politique proprement juive. Il en irait différemment de sa parente Gracia Mendes : celle-ci est non seulement mécène, fondant notamment à Istanbul la synagogue Della Señora, assortie d'une *yeshiva* destinée au valeureux rabbin Joseph ibn Leb, mais elle soutient vigoureusement le boycott d'Ancône décrété en 1556 par les marchands juifs de Salonique pour protester contre l'autodafé dans ce port dépendant du pape de vingt-cinq marranes. Bien plus, elle manifeste des tendances « sionistes » avant la lettre : elle ne se contente pas de faire exhumer les restes de son mari au Portugal pour les ensevelir dans la vallée de Josaphat à Jérusalem, elle obtient aussi de Soliman une vaste concession dans la région de Tibériade, alors désolée, avec le projet d'y établir des colons juifs qui se consacreraient à la production de la soie et de la canne à sucre. Quelques Juifs italiens, fuyant les États du pape, s'y établiront en effet, mais, de même que le boycott d'Ancône avait avorté devant les conflits d'intérêt, la colonisation de Tibériade échoua face à l'opposition des chrétiens et des musulmans locaux et aux réticences des Juifs eux-mêmes à gagner cette région, alors que des mesures étaient prises, comme nous l'avons vu, à la même époque, pour déporter à Chypre des Juifs de la voisine Safed. Une petite communauté survivra néanmoins à Tibériade au XVIIe siècle.

D'autres Juifs d'expérience, hommes d'affaires ou médecins, seront également d'utiles instruments de la diplomatie ottomane dans la seconde moitié du XVIe siècle : Salomon Ashkenazy (*ca* 1520-1602), qui intervient principalement dans les relations avec la république de Venise; David Passi, médiateur entre Mourad III et le roi de Pologne Sigismond III; Alvaro Mendes (1520-1603), autre homme d'affaires marrane, originaire du Portugal, qui se réfugia en Turquie où il se fit circoncire à l'âge de soixante-cinq ans, en apportant

avec lui une fortune estimée entre 850 000 et un million de ducats. Comme Nasi, c'est un adversaire acharné de l'Espagne, travaillant au rapprochement des Ottomans avec la France, l'Angleterre, et même, dans les années 1594-1597, avec le Portugal. A la mort de son précurseur, il n'hérita pas du duché de Naxos, mais le sultan l'avait fait préalablement duc de Mytilène.

Pour autant, le rôle diplomatique des séfarades, récurrent dans toute la seconde moitié du XVIe siècle, ne donna jamais lieu à une officialisation dans le cadre ottoman, du type de ce que représentera au contraire l'institution du grand drogmanat en faveur des Grecs phanariotes, quand ces derniers serviront d'intermédiaires avec le monde extérieur à l'Empire, à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe.

Même quand il reste limité à la sphère économique, le rôle des Juifs est considérable dans l'Empire ottoman du XVIe siècle. Leur place, qui n'est pas neuve, dans le grand commerce n'a pu qu'être renforcée par l'apport des Juifs et des marranes d'Italie et du Portugal en matière de capitaux et de techniques commerciales : lettres de change et de crédit, contrats d'assurance, anticipation de fonds aux cultivateurs. Leur réseau de relations dans l'ensemble de l'Europe et du Bassin méditerranéen, les représentants (*factores*) qu'ils établissent à travers l'Empire ottoman et à l'extérieur les favorisent dans le commerce intérieur (celui des denrées alimentaires notamment) et dans les échanges internationaux. Pour autant, ils n'acquièrent aucunement le monopole de ces trafics : marchands musulmans et chrétiens sont également actifs dans l'Empire ottoman de cette époque.

Il ne conviendrait pas davantage de sacrifier aux *a priori* en leur attribuant une quelconque exclusivité dans le domaine financier. Mais ils y sont assurément bien présents, combinant d'ailleurs généralement opérations financières et entreprises commerciales. Ils prêtent à intérêt, quitte à encourir les foudres du sultan quand ils dépassent les taux tolérés de 10-15 %. Ils sont changeurs (*sarraf*) et également parties prenantes des contrats d'affermage de l'État, portant sur des recettes fiscales, des revenus fonciers, des ateliers monétaires, des mines, etc., s'associant éventuellement pour de gros marchés avec des musulmans et des chrétiens.

De hauts fonctionnaires ottomans s'assurent le concours d'auxiliaires juifs, leur confiant les vastes et complexes tractations financières auxquelles ils se livrent et également la gestion de leurs intérêts. Ils les emmènent à leur suite dans leurs gouvernements

provinciaux, occasion parfois pour eux de s'intégrer aux communautés locales.

Bien sûr, dans l'Empire ottoman, comme chez les rois ibériques, l'argent des grands et surtout celui du fisc risque toujours de brûler ceux qui en approchent : l'accusation de malversation n'est jamais loin, qui vaudra à bien des Juifs la peine des galères, voire l'exécution; en tout cas la confiscation de leur fortune.

Dans les exploitations minières, le rôle des Juifs n'est pas seulement administratif et financier : ils prennent aussi part aux opérations techniques, comme en témoigne le voyageur Belon du Mans, à la suite de sa visite à Sidrekapsa, près de Salonique, en 1548; il note que la majorité des ouvriers sont juifs et que l'espagnol sert de *koinè* aux diverses ethnies rassemblées sur la mine, « si bien que, parlant les uns aux autres, ne parlent autre langue ».

Pour tout dire, les Juifs dans l'Empire ottoman ne sont pas cantonnés dans quelques spécialités mais présentent au contraire une extrême diversité professionnelle et sociale. Dans une ville comme Salonique, notamment, où ils sont majoritaires, on les retrouve à peu près dans tous les métiers et à tous les niveaux de fortune. Ils sont même à l'occasion agriculteurs et en tout cas artisans et boutiquiers dans les villes où ils tiennent leur place au sein du marché, le *tcharchi*, et sont intégrés dans le cadre des corporations, certaines purement juives, d'autres mixtes. Ils sont particulièrement présents, pour des raisons religieuses évidentes, dans les métiers de l'alimentation mais aussi dans ceux du cuir et de l'habillement : ils sont tanneurs, corroyeurs, cordonniers, relieurs, teinturiers, tailleurs, chapeliers. Ils excellent par ailleurs dans les métiers d'art et de luxe : orfèvrerie, joaillerie, parfumerie.

On a beaucoup glosé sur l'apport des réfugiés marranes aux industries d'armement ottomanes, sur la base de témoignages occidentaux du temps, notamment un passage souvent cité du voyageur français Nicolas de Nicolay, toutes sources pourtant non dénuées de préjugés religieux ni d'arrière-pensées politiques. A l'examen, il apparaît que des Juifs (pas nécessairement séfarades) ont bien joué un rôle dans la fabrication de l'artillerie et des munitions du sultan, mais à côté d'autres émigrés, chrétiens ou renégats, ainsi que de techniciens indigènes, et qu'en tout état de cause leur part en la matière a été surestimée.

En revanche, il ne fait pas de doute que l'arrivée des Juifs d'Espagne, instruits des grandes traditions textiles de Castille et de

Catalogne, ait entraîné l'amélioration technique et le développement, entre leurs mains, d'une industrie lainière ottomane, à Salonique et dans les bourgades satellites du nord de la Grèce, de même qu'à Safed. C'est ce qui valut aux Juifs saloniciens le privilège, stimulant mais périlleux et à long terme funeste, de fournir le drap dont étaient confectionnés les uniformes des janissaires, la célèbre infanterie du sultan.

Ajoutons deux autres innovations – culturelles celles-là – à mettre au crédit de l'immigration séfarade : l'imprimerie, dont l'impact resta toutefois limité dans l'Empire ottoman en raison de l'interdiction, maintenue jusqu'au XVIIIe siècle, d'imprimer en caractères arabes ; l'art théâtral également, inconnu jusque-là chez les Turcs, et qui demeura quelque temps le monopole des Juifs, avant d'être investi par les Tsiganes puis de devenir une spécialité arménienne.

La vie religieuse et intellectuelle de l'arrivée jusqu'à la fin du XVIe siècle

L'arrivée des Juifs de la Péninsule ibérique, avec ses élites, transforma la vie religieuse et intellectuelle des Juifs de l'Empire ottoman. Parmi les exilés d'Espagne, les plus sages et les plus savants avaient acquis leur savoir à l'école des grands penseurs d'Espagne ; quelques-uns avaient encore pu suivre les enseignements de Rabbi Isaac ibn Jacob Campanton (1360-1463) ; plus nombreux étaient ceux qui avaient étudié dans les *yeshivot* où enseignaient ses disciples tels que Rabbi Isaac Aboab, Rabbi Shem Tov ben Shem Tov et Rabbi Samuel ben Abraham Valensi de Zamora. Une mention spéciale doit être réservée à Isaac ben Moïse Arama (1420-1484), rabbin dans diverses communautés d'Aragon puis à Calatayud, dont la défense de la foi contre la philosophie marqua fortement le judaïsme. Ces sages exilés fondèrent des centres d'étude dans tout l'Empire ottoman, conservant les méthodes d'enseignement dont ils avaient eux-mêmes bénéficié. Si la plupart des *hahamim* ou d'autres savants, tel le médecin Amatus Lusitanus (1511-1568), choisirent de se fixer à Salonique, beaucoup d'entre eux optèrent pour Istanbul ou Edirne, mais on sait que tous ces hommes de science entretenaient des liens étroits entre eux.

Parmi les émigrés célèbres de la Péninsule ibérique qui s'installèrent chez les Ottomans de façon définitive ou provisoire, citons encore Rabbi Salomon Ibn Verga qui se fixa à Edirne ; on lui doit

le *Shevet Yeshua* qui fut traduit en latin, en allemand et en espagnol (*La Vara de Juda*). Rabbi Salomon Almoli (avant 1483-1542) s'établit à Istanbul; il rédigea de savants ouvrages de kabbale, de philosophie et de grammaire hébraïque. Les plus grands noms séfarades dans le domaine de la *halakah* sont les rabbins Joseph Taitatçak, Jacob Berab, Moses Alashkar, David ibn Abi-Zimra, Joseph ben Ephraïm Caro et Levi ibn Habib.

De manière générale, ces sages ne se fixaient pas dans une ville; ils résidaient un certain temps dans une communauté, puis la quittaient pour une autre. Ainsi, le grand Joseph Caro (1488-1575) naquit en Espagne, séjourna à Nikopol, puis à Edirne, à Salonique et finalement s'installa à Safed. Le médecin, mathématicien et astronome Abraham Zacuto (?-1515), né en Espagne, se réfugia au Portugal, puis gagna Tunis et enfin se fixa dans l'Empire ottoman.

Au cours du XVIe siècle, des savants séfarades naquirent dans l'Empire ottoman, tels Rabbi Samuel de Medina et Rabbi Isaac Adarbi, qui s'illustrèrent dans le domaine des *responsa*, et le célèbre rabbin Moshé ben Baruch Almosnino (1510-1580), à qui l'on doit, entre autres, le *Sefer Anagath Hahayim* dont la traduction espagnole, *Regimiento de la vida*, parut à Amsterdam en 1729 et le précieux témoignage que constitue l'ouvrage intitulé *Extremos y grandezas de Constantinopla* qui parut en ladino et fut transcrit en espagnol par Jacob Cansino, interprète du roi d'Espagne à Oran, et publié à Madrid en 1638. Citons encore ici Eliah Capsali (1490-1555), romaniote d'origine, mais auteur d'un ouvrage historique en hébreu dans lequel les infortunes des Juifs exilés d'Espagne sont décrites à partir des récits des réfugiés. L'érudit Gedaliah ben Tam ibn Yahia de Salonique descendait d'une famille originaire du Portugal; ce médecin et philosophe traduisit les fameux *Dialoghi di Amore* de Judah Abravanel, publiés en italien à Venise en 1568. Il était en constants rapports avec d'autres célèbres médecins séfarades tels Aaron Afia et Amatus Lusitanus. A cette époque, l'influence de l'Espagne, où se rencontrèrent trois cultures, se manifesta jusque dans l'Empire ottoman, puisqu'on retrouve chez certains penseurs des références à des auteurs grecs, arabes ou chrétiens. La philosophie était un domaine peu étudié chez les sages séfarades du XVIe siècle, mais les malheurs de l'exil intensifièrent l'étude de la kabbale où brillèrent deux séfarades de Safed, Salomon ha-Levi Alkabetz et Rabbi Moïse Cordovero.

Les réfugiés d'origine péninsulaire, on l'a vu, importèrent l'im-

primerie et les caractères hébraïques qu'ils furent pratiquement les premiers à utiliser dans l'empire. En 1494 fut fondée la première imprimerie à Istanbul. D'autres suivirent à Salonique et à Smyrne. Les exilés imprimèrent de très nombreux ouvrages des sages espagnols du Moyen Age et de l'époque de l'expulsion, sauvant ainsi de l'oubli les manuscrits qu'ils avaient réussi à emporter. La diffusion de ces ouvrages était très importante et, pour en limiter le prix, les livres étaient souvent édités en fascicules; c'étaient en général des commentaires de la Torah et des *responsa* rabbiniques.

Le déclin des Juifs ottomans

La période allant de la fin du XVe siècle à la fin du XVIe siècle méritait une attention particulière, puisqu'elle correspondit à la fois, de manière indissociable, à l'apogée de l'empire, à l'installation des séfarades et à l'âge d'or du judaïsme ottoman. Les siècles suivants, sous l'effet d'une conjonction de facteurs internes et externes, furent au contraire ceux d'une longue et profonde dégradation : pour l'empire en général, à bien des égards, mais particulièrement pour ses Juifs. D'élément moteur, cette composante de la société multiethnique et pluriconfessionnelle ottomane en devient l'une des parties les plus arriérées, les plus pauvres et les plus méprisées.

Les crises financière, militaire, politique qui ébranlent désormais le système ottoman associent leurs effets pour assombrir le sort des sujets du sultan. Tous sont victimes de l'oppression fiscale, de l'arbitraire, de la corruption, de l'insécurité qui en résultent, mais surtout les *dhimmi*, cibles toutes désignées des abus de toutes espèces. Affaibli, le pouvoir central devient impuissant à jouer son rôle de protecteur des minorités.

Les guerres qui se multiplient, surtout à la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècle, les éprouvent aussi plus que toutes autres, de multiples manières : par l'invasion étrangère, le maraudage et les violences de troupes incontrôlées, l'accentuation d'un fanatisme musulman qu'alimentent les revers du sultan. Les chrétiens sont alors plus directement visés que les Juifs, mais les seconds sont dans l'ensemble les plus vulnérables, parce que beaucoup moins nombreux et dépourvus de la protection des puissances occidentales dont la voix se fait de mieux en mieux entendre à la Porte.

Pour que la peinture soit complète, il faudrait mentionner qu'à

ces malheurs des temps, la nature n'omet pas d'ajouter l'habituel cortège des pestes, des disettes, des incendies et autres fléaux.

En outre, si l'anéantissement de l'artisanat ottoman par la concurrence des produits occidentaux fut loin d'être aussi précoce et aussi général qu'on l'a cru, il reste que certaines branches commencent à être sérieusement touchées au XVIII[e] siècle : c'est le cas de la draperie juive, déclassée par ses rivales anglaise, italienne, allemande, et surtout par les fameux « londrins » importés de Provence. Les janissaires eux-mêmes en viennent à dédaigner le drap grossier de Salonique, dont la qualité a d'ailleurs décliné, et cette industrie séculaire a pratiquement disparu quand, en 1826, Mahmud II se résout à anéantir dans le sang la trop fameuse milice.

C'est un événement heureux pour les *dhimmi*, qui, dans de nombreuses villes, lui servaient de souffre-douleur, mais pour ceux des Juifs qui, traditionnellement, étaient restés en affaires avec elle, c'est un coup de plus.

Au demeurant, tout n'est pas négatif dans l'évolution économique de l'empire : en particulier, de nouvelles perspectives commerciales s'ouvrent au cours du XVIII[e] siècle, par l'essor spectaculaire des échanges avec la France, l'empire des Habsbourg, la Russie. Smyrne triomphe, mais Salonique aussi redevient une plaque tournante.

Néanmoins, ce sont les marchands occidentaux établis dans les « échelles du Levant », sous la protection de leurs consuls, ainsi que, de plus en plus, les sujets grecs et arméniens du sultan qui sont les principaux bénéficiaires de la conjoncture nouvelle. Si les Juifs autochtones y conservent une place, c'est dans la position relativement subalterne de courtiers et d'interprètes, intermédiaires d'ailleurs indispensables entre marchands étrangers et producteurs locaux. Il est vrai que ces services valent à ceux qui les rendent avec zèle l'enviable privilège de devenir les « protégés » des consuls occidentaux, ce qui les affranchit de l'autorité du sultan et de ses agents. Seuls parmi les Juifs, les Livournais, plus nombreux dans l'empire, à Salonique surtout, à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, font preuve d'un réel dynamisme.

La sclérose qui affecte la plus grande partie de la communauté se manifeste aussi bien sur le plan intellectuel et doctrinal où l'ouverture d'esprit, la fécondité, l'élégance d'expression des auteurs du « Siècle d'or » séfarade ont fait place à la répétition mécanique, à l'argutie stérile, à la maladresse stylistique. Cet appauvrissement de la pensée est sans doute lié à la détérioration des conditions

matérielles d'existence, mais aussi à l'isolement de ces populations plongées dans un milieu ottoman, lui-même frappé de stagnation, et coupées des courants intellectuels de l'Occident contemporain par la raréfaction de l'immigration et la barrière de l'alphabet hébraïque. Toutefois, l'imprimerie en hébreu continua à être très active au XVIIe siècle à Istanbul, à Smyrne, à Salonique et à Edirne même si cette époque n'eut pas d'auteurs de grand renom. On peut citer néanmoins, dans le domaine de la poésie, l'œuvre poétique de Rabbi Isaac ben Moses Najara (1555-1625), diverses publications qui témoignent d'un intérêt ravivé pour l'étude du Talmud et les *responsa* de Rabbi Hayyim de Smyrne. A la fin du siècle, Rabbi Judah Rozanes d'Istanbul rédigea un commentaire au *Mishneh Torah* de Maïmonide, le *Mishneh la-Melech*, publié à Istanbul en 1731 ainsi que des sermons. Mais cette sclérose était aussi une conséquence du rigorisme ambiant, lui-même consolidé en réaction à la crise sabbataïste.

Même si Sabbataï Tsevi (Smyrne, 1626-Berat, 1676) n'a pas de racines ibériques, on ne peut se dispenser de rappeler son rôle dans le judaïsme de la seconde moitié du XVIIe siècle. Jeune kabbaliste illuminé, Sabbataï Tsevi se prit très tôt pour le Messie et se présenta comme tel en 1651 aux autorités rabbiniques de sa ville natale qui le mirent aussitôt au ban de la communauté. Six ans après, il réapparaissait et parvenait, grâce à son charisme mais surtout grâce à Nathan de Gaza, son prophète attitré, à convaincre de sa messianité un nombre toujours croissant de ses coreligionnaires. L'affaire Sabbataï Tsevi enflamma donc en très peu de temps l'ensemble du monde juif à une époque d'attente messianique exacerbée.

Étant donné l'importance de la population juive séfarade dans l'empire, nous pouvons aisément imaginer l'ampleur de l'ébranlement spirituel que Sabbataï Tsevi suscita dans les communautés séfarades de son pays d'origine. L'idée que l'ère messianique s'accomplirait bientôt alla jusqu'à paralyser toute activité économique au sein d'une population juive partagée pour certains entre la conviction qu'il était temps d'abandonner les activités mondaines afin de suivre le Messie et, pour d'autres, qu'il fallait dénoncer un dangereux mystificateur. L'effervescence gagna rapidement l'ensemble des communautés juives. Le trouble fut à son comble en 1666, quand Sabbataï Tsevi, sous la menace, abjura le judaïsme pour se convertir à l'islam.

Cet épisode, qui marquait un paroxysme de la tendance kabbaliste et messianique, toujours présente chez les séfarades, survenait en un temps où, dans les conditions évoquées ci-dessus, la brillante juiverie ottomane du siècle précédent avait sombré.

Le déchirement fut durable puisque Sabbataï eut une double postérité : ceux qui suivirent l'exemple de sa conversion constituèrent une secte de pseudo-musulmans (comme les marranes avaient été des pseudo-catholiques), les *dönme* (« converti » en turc) qui joueront un rôle actif dans la modernisation de l'empire finissant; ceux qui demeurèrent dans le judaïsme mais restèrent secrètement fidèles au message du messie de Smyrne.

La vie intellectuelle des Juifs ottomans au XVIIIe siècle est pauvre comparée à celle des siècles précédents. Quelques praticiens s'illustrèrent, parmi lesquels le médecin du sultan et philosophe Fonseca, que Voltaire désigne comme « un homme savant et délié, capable d'affaires, le seul philosophe peut-être de sa nation ». Les productions littéraires de cette époque comportent des livres de *responsa* en hébreu et de nombreux ouvrages en ladino : des traductions de livres déjà publiés en hébreu ou des pièces littéraires inspirées par la Bible. Une publication en ladino devait connaître une diffusion et un succès exceptionnels : le *Meam Loez* du savant rabbin Jacob Kuli (?-1732). Ce commentaire du Pentateuque fut considéré par les Juifs d'Orient jusqu'à une époque récente « avec autant, sinon avec plus de respect que la Bible ». Une première partie fut imprimée à Istanbul en 1730. A la mort de l'auteur, le travail fut poursuivi par Isaac Magresso et d'autres; jusqu'en 1892, Kuli inspira des commentaires dans le même esprit puisqu'un certain « Isaac Juda dit Abba de Salonique » fit paraître un nouveau volume intitulé *Meam Loez* sur Isaïe.

Les Juifs à l'heure des réformes

La lutte contre le sabbataïsme avait renforcé le conservatisme et la concentration du pouvoir entre les mains des rabbins orthodoxes. Cette tendance fut dotée d'un instrument de premier ordre quand, dans son souci général de réorganiser l'empire, le sultan Mahmud II décida de rétablir en 1835 le poste disparu depuis 1526 de *Haham Bashi*, Grand Rabbin de l'empire, chef suprême de la communauté ou, comme on dira de plus en plus, du *millet* juif.

Il devenait plus ardu encore, pour ceux qui, de l'extérieur bien plus que de l'intérieur, espéraient régénérer la communauté, d'introduire des réformes.

Les puissances occidentales se souciaient peu des Juifs ottomans, ayant d'autres protégés dans cet empire passé sous surveillance : orthodoxes pour les Russes; catholiques pour les Français, qu'ils n'hésitaient pas, le cas échéant, à soutenir vigoureusement contre les Juifs.

Seule l'Angleterre, en quête de protégés, se montra, à partir de 1840, préoccupée de la sécurité et des intérêts des Juifs ottomans, du moins en Palestine.

Par ailleurs, si l'attente des Occidentaux à laquelle le sultan Abdulmedjid tentait de répondre en proclamant l'égalité de ses sujets devant la loi (charte de Gülhane de 1839 et *Hatt-i hümayun* de 1856) visait surtout les chrétiens, les Juifs bénéficiaient du même coup de cette pétition de principe. Elle représentait une révolution juridique en mettant théoriquement fin au statut de *dhimmi*, avec ce qu'il comportait d'infériorité, tel que l'avait fixé la loi canonique de l'islam.

En outre, l'initiative privée en faveur des Juifs ottomans pallia la réserve plus ou moins marquée des gouvernements. Dans plusieurs pays occidentaux, des groupes d'intellectuels et de philanthropes juifs entreprirent de mettre à profit les avantages dont ils jouissaient eux-mêmes dans leurs pays respectifs – émancipation, liberté d'action, aisance économique –, pour venir au secours de leurs coreligionnaires privés de ces acquis dans les pays musulmans et notamment dans l'Empire ottoman. Par un renversement historique, ces mêmes États qui avaient servi de refuge aux persécutés de 1492 apparaissaient désormais comme les moins propices à l'épanouissement des Juifs. La suite de l'histoire se chargea d'ailleurs de dissiper certaines illusions des Juifs européens de l'époque sur leur propre sort.

La plus notable de ces initiatives fut la création à Paris en 1860 de l'Alliance israélite universelle. Cette association se proposait de venir en aide aux Juifs partout où ils étaient maltraités et de travailler à leur progrès moral, intellectuel et matériel, en développant en particulier un réseau scolaire approprié. L'Alliance créa ainsi plus de soixante écoles dans l'Empire ottoman, veillant en outre à la formation de maîtres autochtones. Universelle dans son principe, elle était en réalité française et représenta d'ailleurs un remarquable

instrument de diffusion de la langue et de la culture françaises en Orient. Mais des organisations aux buts analogues virent également le jour, en Angleterre, à Vienne, à Berlin et aux États-Unis.

Ces efforts contribuèrent progressivement à une amélioration relative de l'état intellectuel et économique des Juifs de l'Empire. Celle-ci eut d'ailleurs souvent pour effet d'attiser de vieilles hostilités chez leurs compatriotes et concurrents musulmans et plus encore chrétiens, Grecs et chrétiens arabophones du Levant et d'Égypte surtout, d'autant que ces derniers milieux étaient désormais pénétrés par les thèmes et les méthodes de l'antisémitisme en vigueur dans l'Europe contemporaine.

Dans ces conditions, le dernier tiers du XIXe siècle est marqué par une vague d'agitation antisémite, généralement centrée sur des accusations de meurtre rituel, dans le Moyen-Orient ottoman, mais également à Istanbul, à Smyrne, et surtout dans les villes des Balkans (zone qui, d'après E.G. Ravenstein, comprenait en 1876 72 000 Juifs, représentant 1 % de la population totale).

En outre les quelques progrès enregistrés par la communauté déterminaient un clivage entre modernistes et conservateurs, ces derniers, de beaucoup les plus nombreux, restant sous la coupe d'un rabbinat foncièrement immobiliste, à de très rares exceptions près. L'antagonisme apparut en pleine lumière quand l'administration ottomane émit en 1865 un décret réformant l'organisation communale juive sur le modèle de l'arménienne. Les rabbins étaient désormais tenus de prendre dans certains cas l'avis d'un conseil de laïcs. Mais la réforme tourna court devant la mauvaise volonté manifeste des conservateurs.

Au demeurant, l'apparition d'éléments progressistes, ouverts sur le monde extérieur, était tardive et demeurait modeste chez les Juifs ottomans. Pour l'essentiel, le niveau économique des communautés restait médiocre et elles demeuraient à l'écart des courants philosophiques et politiques affectant alors les autres composantes, musulmanes et chrétiennes, du monde ottoman en décomposition.

Seule faisait exception la vaste communauté salonicienne (62 000 Juifs au tournant du siècle). La « Jérusalem des Balkans » connaissait en effet dans les dernières années du XIXe siècle et les premières années du XXe siècle un incontestable dynamisme économique et culturel, auquel avaient beaucoup contribué l'action des Livournais et celle de l'Alliance.

Pour autant, le fait que le mouvement Jeune-Turc soit parti de

cette ville ne doit pas laisser surestimer la part des Juifs ni même celle des *dönme* dans le processus révolutionnaire qui mit fin au despotisme d'Abdulhamid II.

En tout cas, la perte de Salonique par les Turcs, à la suite de l'occupation grecque de 1912, signifiait pour l'antique communauté macédonienne une condamnation à plus ou moins long terme. Quant au séfardisme ottoman, il était décapité.

Les séfarades d'Istanbul depuis l'installation jusqu'à la fin du XIXe siècle

Henri Fresco
Écrivain

Ces quelques paragraphes ont pour objet de souligner la spécificité du judaïsme séfarade à Istanbul. On ne reviendra pas sur certains aspects de l'organisation religieuse et de la vie intellectuelle qui ont déjà été développés.

L'âge d'or

La fin du XVe siècle et le XVIe siècle peuvent être considérés comme la période la plus brillante pour les Juifs ibériques qui s'installèrent à Istanbul. Les raisons qui déterminèrent cette situation heureuse sont multiples. Parmi elles, des connaissances techniques, commerciales, des capitaux et un savoir médical qui contribuèrent directement ou indirectement à l'essor des communautés séfarades de la capitale.

On peut estimer à 40 000 le nombre des réfugiés d'origine ibérique qui choisirent de se fixer à Istanbul dans les dernières années du XVe siècle. Le sultan les autorisa à s'installer dans les quartiers situés sur le rivage de la Corne d'Or. A cette époque, la rencontre entre l'importante communauté romaniote et les nouveaux arrivants ne se fit pas sans heurts. Les divergences concernaient tous les domaines de la vie religieuse et sociale. A ces dissensions s'ajoutait le problème délicat que toutes les communautés séfarades avaient à résoudre : celui du statut des Crypto-Juifs. Dans les premières générations suivant l'expulsion, l'influence romaniote fut prédominante; un siècle plus tard les Espagnols, majoritaires, avaient supplanté leurs coreligionnaires.

Comme ailleurs dans l'Empire ottoman, les réfugiés s'organisèrent autour du *kahal*, doté de sa propre synagogue, qui faisait office de centre cultuel et communautaire. Un très grand nombre

de congrégations virent ainsi le jour, formant des communautés dont les noms rappelaient leur pays, leur province ou leur ville d'origine. Au milieu du XVIe siècle, le nombre des *kahalim* d'origine ibérique oscillait entre 30 et 40. Contrairement à ce qui se passait pour Salonique, à Istanbul, un Juif pouvait fréquenter une autre congrégation que la sienne.

Du fait des contacts étroits qu'elle entretenait avec le pouvoir central, la communauté d'Istanbul occupait officieusement une place à part; les communautés de province furent souvent contraintes d'avoir recours à son intercession auprès de la Sublime Porte et le rôle des Juifs qui avaient l'oreille du sultan a été examiné dans le chapitre consacré aux Juifs dans l'Empire ottoman. Ainsi, les cinq missions du Rabbi Moïse Almosnino de Salonique auprès du gouvernement lui furent facilitées par Joseph Nasi, duc de Naxos, le médecin Judah di Segurah, le riche Salma, le *haham* Meir ibn Sanji et le médecin Joseph Hamon.

Comme l'attestent les documents, les Juifs étaient les plus grands affermataires de l'époque, à Istanbul en particulier. Ils étaient les maîtres des douanes de la ville et percevaient des droits si élevés que le sultan dut intervenir pour calmer les mécontents. Par exemple, le diplomate et homme d'affaires international d'origine portugaise Salomon Aben Yaèche (Alvaro Mendes) « prit à bail les douanes qui lui rapportaient un revenu de 1 000 ducats par jour et 4 000 nobles tous les trois mois, destinés à payer la solde des janissaires ».

Le luxe des riches qui ne respectaient pas les lois somptuaires était parfois si ostentatoire qu'il provoquait la colère des autorités. Celle de Mourad III (1574-1595) fut terrible et mit même la communauté en danger. Cet épisode fut à l'origine de lois rabbiniques contre le luxe.

Mais tous les exilés d'Espagne n'étaient pas de riches commerçants ou banquiers. A Istanbul, les Juifs étaient spécialisés dans le textile, le cuir et les produits tinctoriaux. Au début du XVIIe siècle, un ouvrage turc recense quinze corporations qui montrent la diversité des métiers pratiqués par les Juifs de la ville; on les trouve par exemple bouchers, droguistes, vendeurs de beignets, musiciens, cabaretiers, parfumeurs, et dans divers métiers liés à la bijouterie, à l'orfèvrerie et au raffinage des métaux précieux. En fait, ils pénétraient tous les domaines de l'économie et leur rôle en tant qu'intermédiaire était reconnu ainsi par un voyageur de l'époque : « Ils

sont si adroits et si industrieux qu'ils se rendent nécessaires à tout le monde. Il ne se trouve pas une famille considérable entre les Turcs et les marchands étrangers où il n'y ait un Juif à son service, soit pour en estimer les marchandises et en connaître la bonté, soit pour servir d'interprète ou pour donner avis de tout ce qui se passe... Ils savent en détail tout ce qu'il y a dans la ville... Les Grecs et les Arméniens n'ont pas ce talent. »

Outre l'importance économique des Juifs à Istanbul, ceux-ci servent le gouvernement ottoman grâce à leurs voyages d'affaires et à leurs réseaux commerciaux. En effet, ils informent la Sublime Porte des intentions, voire des préparatifs militaires des princes étrangers et de tout ce qui se dit à propos de l'Empire ottoman. Ces services sont d'autant plus appréciés que la Porte n'entretient pas à l'époque des ambassadeurs permanents en Europe.

On ne peut passer sous silence le rôle déterminant que joua la communauté d'Istanbul dans les événements qui suivirent les massacres perpétrés par les cosaques de Chmielnicki en Pologne entre 1648 et 1649. Un très grand nombre de Juifs polonais furent faits prisonniers et vendus comme esclaves à Istanbul. Les Juifs de la ville eurent à cœur non seulement de les racheter, obéissant ainsi au commandement du rachat des captifs, mais encore elle s'associa aux autres communautés de Salonique, de Venise, de Rome, d'Amsterdam et de Hambourg pour recueillir des fonds, sauvant ainsi des milliers de coreligionnaires.

Le déclin

Les XVIIe et XVIIIe siècles sont marqués par la décadence. Abraham Galante énumère plusieurs raisons pour expliquer ce phénomène. Tandis que le niveau intellectuel des Juifs d'Istanbul décline, faute de professeurs et de rabbins de qualité, celui des Grecs se développe. Grâce à l'instruction, à l'esprit d'entreprise et à des capitaux, ils prennent bientôt les places occupées par les Juifs. Il en va de même pour les Arméniens qui étaient eux aussi plus instruits et connaissaient mieux que les Juifs la langue du pays. A cela il faut ajouter les impositions et les taxes écrasantes, la fréquence des incendies, car la plupart des maisons étaient construites en bois – les plus terribles furent ceux de 1718 et de 1740 –, l'établissement de concurrents européens, les capitulations qui

exemptaient de taxes les étrangers et la concurrence que faisait Smyrne à Istanbul; enfin, le rôle particulièrement néfaste de Sabbataï Tsevi qui jeta le trouble et la dissension au sein des communautés et gela toute activité commerciale chez les Juifs.

En dépit du marasme, au début du XVIIIe siècle, la communauté rassembla des fonds afin d'aider les Juifs de Terre Sainte dont la situation était particulièrement difficile.

Le XIXe siècle

Au début du XIXe siècle, trois familles auraient pu jouer un rôle important en faveur de la communauté : les Gabbaï, les Adjiman et les Carmona. Ces hommes, longtemps attachés au gouvernement en qualité de financiers, trésoriers des armées et intendants généraux du corps des janissaires, connurent une fin tragique puisqu'ils furent exécutés, victimes d'intrigues de cour et de l'extermination du corps des janissaires (1826).

Il faut attendre le milieu du XIXe siècle pour voir se relever la communauté juive d'Istanbul. Les séries de réformes connues sous le nom de *Tanzimat*, en 1839 et 1856, qui proclamaient solennellement l'égalité de tous les sujets de l'empire, laissèrent indifférents les Juifs d'Istanbul. Ils ne fréquentèrent pas les écoles ottomanes où l'enseignement était donné en français par des professeurs laïcs venus de France, parce que, comme le souligne Galante, les pères ne voulaient pas confier l'éducation de leurs enfants à des chrétiens enseignant dans une école turque. L'école primaire juive où l'on enseignait en français fut également l'objet d'attaques des réactionnaires qui considéraient l'enseignement du français comme un péché.

Les Camondo, d'origine hispano-portugaise, s'étaient établis à Venise. Au XVIIIe siècle, la famille vint résider à Istanbul. Le plus illustre d'entre eux fut le comte Abraham de Camondo qui avait été anobli par le roi Victor-Emmanuel. Banquier du gouvernement ottoman avant la création de la Banque ottomane, ce richissime philanthrope, désireux de faire accéder ses coreligionnaires à la culture occidentale, avait fondé en 1854, sur le modèle des établissements similaires existant en Europe, une école à Hasköy, l'institution Camondo. Très vite, les élèves diplômés de cette école occupèrent des postes élevés. En raison de ces succès, l'école suscita la haine des conservateurs et un rabbin particulièrement réaction-

naire, Isaac Akirch, alla même jusqu'à fulminer un *herem* contre Abraham de Camondo.

On ne peut séparer l'œuvre de Camondo de celle de l'Alliance israélite universelle dont il était l'un des présidents. Le rôle des écoles de l'Alliance à Istanbul fut déterminant. Dans le domaine de l'instruction, elle permit aux élèves d'accéder à des postes importants dans la fonction publique et dans toutes les branches des professions libérales. Son rôle s'étendit également à l'hygiène, aux mœurs et transforma radicalement l'image du Juif dans la société ottomane. Elle ouvrit les Juifs sur le monde occidental grâce à l'apprentissage de la langue française et elle développa le goût de la lecture. Parallèlement à ce souci éducatif destiné aux jeunes furent publiés à Istanbul, comme dans les autres communautés, de nombreux livres destinés aux adultes. Entre 1853 et 1910 parut une grande quantité de journaux et de revues, principalement en judéo-espagnol et en ladino. Pour la seule ville d'Istanbul on ne compte pas moins de 15 titres de journaux, dont les plus importants sont *El Tiempo* et *La Voz de Oriente*, et 11 titres de revues à vocation scientifique, littéraire ou humoristique. Parmi les journalistes de la ville, deux noms s'imposent, ceux de Yéhazkel Gabbaï et de David Fresco qui fut le rédacteur en chef de plusieurs journaux. On doit entre autres à cette grande figure, que Moïse Franco tient pour le Juif le plus connu d'Orient, une étude parue en feuilleton en 1878 et destinée à prouver que le judaïsme était compatible avec le progrès.

Ce progrès culturel s'accompagnait d'un renouveau économique que matérialise le nombre des banques d'affaires fondées dans la ville entre les années 1860 et la Première Guerre mondiale. Cet essor ne doit pas cacher l'existence de milliers de Juifs démunis, souvent marchands ambulants, dont le seul souci était de subsister jusqu'au shabbat suivant, et d'autres qui vivaient dans le plus profond dénuement.

La fin du XIXe siècle vit une participation accrue des Juifs à la vie politique. Comme la jeunesse juive de Salonique, les Juifs d'Istanbul saluèrent avec enthousiasme la révolution des Jeunes-Turcs. La figure la plus intéressante qui illustre la participation active des Juifs séfarades dans la vie politique est sans conteste celle de Haïm Nahoum, dernier Grand Rabbin de l'Empire ottoman.

Même si la situation des Juifs s'était améliorée sur les plans culturel et politique, la fin du XIXe siècle marque à Istanbul, comme

ailleurs dans les communautés de l'Empire ottoman et de la jeune Turquie, le commencement d'un mouvement migratoire vers l'Amérique, l'Europe et l'Égypte, mouvement qui s'accentuera après la Première Guerre mondiale. Il reste encore aujourd'hui à Istanbul quelques vestiges d'une présence séfarade longue de cinq siècles.

Les Juifs de Smyrne depuis l'installation jusqu'à la fin du XIXe siècle

Jacob Barnaï
Département d'histoire juive
Université de Haïfa

Smyrne (Izmir) est une cité très ancienne où l'on trouve trace d'une implantation juive dès l'époque hellénistique et romaine. En revanche, nous n'avons pas de témoignage de son existence à l'époque byzantine. A la prise de la ville par les Ottomans, Smyrne était une petite bourgade de peu d'importance qui n'avait pas encore attiré de réfugiés juifs. Quand, à leur arrivée, les exilés hispano-portugais s'établirent dans toutes les villes de l'Empire ainsi que dans les cités voisines de Smyrne – Tyr ou Magnésie –, ils négligèrent Smyrne. C'est au milieu du XVIe siècle que Smyrne commença à prendre son essor. De concert avec les puissances européennes et les compagnies du Levant, les autorités ottomanes entreprirent de développer son port qui devint un important centre d'échanges international, au carrefour de l'Anatolie et de l'Europe. L'implantation juive allait alors commencer, pour devenir florissante à la fin du XVIe siècle. Les premiers Juifs installés à Smyrne venaient des cités avoisinantes, de Tyr et de Magnésie en particulier. Les premiers immigrants étaient des marchands nomades venus d'Anatolie ou des serviteurs du roi, appelés *ne'emanei-hamelekh* (« les fidèles du roi »). L'émigration vers Smyrne s'intensifia au cours du XVIIe siècle, parallèlement au développement économique de la ville, provoquant, par contraste, l'étiolement des cités voisines et de graves crises au sein des communautés juives.

Un fort contingent de Juifs vint s'installer à Smyrne lors de l'exode résultant du déclin économique de Salonique. Parmi eux se trouvaient des rabbins éminents, des administrateurs communautaires et des intellectuels, tels Joseph Escapa qui jeta les bases de l'administration de la congrégation par le biais des nombreuses ordonnances qu'il édicta; Azariah Joshua, l'un des grands rabbins de la ville au début du XVIIe siècle; le kabbaliste Isaac de Alva qui fut le maître de Sabbataï Tsevi, etc.

Au XVIIe siècle, un groupe important de *conversos* portugais arriva à Smyrne. Cette immigration se poursuivit au long du XVIIe siècle, parallèlement à l'exode marrane vers l'Europe occidentale et l'Italie. Ils constituèrent leurs propres congrégations, Neveh-Shalom et Portugal, et formèrent une société extrêmement structurée, prospère et d'un haut niveau intellectuel, en tout point comparable aux communautés européennes. Ils imprimèrent leur marque dans la cité et plusieurs embrassèrent la cause de Sabbataï Tsevi.

Des confins de l'empire, les Juifs affluèrent vers Smyrne : de Safed, d'Istanbul, d'Ankara, des Balkans, des îles méditerranéennes et égéennes, voire d'Italie et de Hollande. Arrivée de Patras, en Grèce, la famille paternelle de Sabbataï Tsevi vint s'y installer au XVIIe siècle ainsi que la famille Gabbaï, venue de Livourne, qui y implanta une imprimerie. Une source isolée y mentionne même la présence de karaïtes au début du XVIIe siècle, et d'autres sources évoquent l'arrivée d'ashkénazes victimes des massacres de 1648-1649 en Pologne.

La communauté juive de Smyrne acquit un poids économique notable au XVIIIe siècle. La ville était devenue le centre d'échanges le plus important de Turquie, dépassant même la capitale; de ce fait Smyrne attira de très nombreux Juifs d'autres communautés, en particulier de Salonique et d'Anatolie. Les Juifs de la ville s'occupaient surtout d'industrie textile. A cette époque s'installa une communauté de *francos* – commerçants italiens d'origine portugaise – qui implantèrent des congrégations semblables à celles de toutes les cités portuaires et commerciales du Levant et qui furent par la suite les pionniers de la modernité.

Toujours à cette époque, le port attira des marchands européens, en particulier des Français, des Anglais et des Hollandais. Les Juifs étaient partout présents dans les comptoirs étrangers, agissant comme intermédiaires, courtiers, interprètes, prêteurs ou vendeurs des marchandises que leur faisaient parvenir d'autres communautés.

En 1688, un terrible tremblement de terre avait déjà ébranlé la ville, rasant plusieurs quartiers dont le port qui n'avait été reconstruit qu'au début du XVIIIe siècle. De nombreux citadins, dont des Juifs, s'étaient vus contraints à l'exil. Mais c'est entre la fin du XVIIIe et la fin du XIXe siècle que les difficultés économiques, les très nombreux incendies – ceux de 1743, 1772, 1841 en particulier –, les épidémies et les multiples accusations de meurtre rituel dont étaient victimes les Juifs, comme ailleurs dans l'Empire ottoman,

firent péricliter les affaires et décliner la ville. Elle perdit presque la moitié de sa population juive entre 1868 et 1925, puisqu'elle passa de 40 000 à 25 000 personnes.

Dans le domaine culturel, la ville qui vit naître Sabbataï Tsevi vécut son âge d'or à partir du début du XVII[e] siècle. La communauté juive avait d'éminents rabbins, tels Rabbi Aaron Lapapa, Salomon Algazi et Haïm Benveniste. Elle entretenait d'importantes *yeshivot*, et le rayonnement de leurs maîtres un siècle plus tard dépassait encore les limites de la ville. L'imprimerie hébraïque joua un rôle considérable, et l'on doit à ses presses, fondées en 1657, de nombreuses publications parmi lesquelles *Ein Yoseph* (1675) de Rabbi Joseph Hazzan et *Yad Aaron* (1735) de Rabbi Aaron Alfandari. Comme les autres villes importantes peuplées de séfarades, Smyrne connut une presse florissante en judéo-espagnol dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Signalons que le journal *El Novelista*, qui parut de 1890 à 1922, fut d'abord publié en français, puis pour moitié en français et pour moitié en judéo-espagnol.

Après la guerre turco-grecque de 1919-1921, nombreux furent les Juifs de Smyrne qui émigrèrent en France et aux États-Unis. Les deux tiers de la population juive qui résidait encore à Smyrne après la Seconde Guerre mondiale, soit 10 000 personnes, émigrèrent en Israël. Actuellement il reste quelque 2 000 Juifs dans la ville, industriels ou marchands.

La communauté juive de Salonique (1430-1943)

Jacob Barnaï
Département d'histoire juive
de l'université de Haïfa

La création de Salonique, ville portuaire de Macédoine (Grèce actuelle), date de l'époque hellénistique, et l'on y trouve trace d'une implantation juive dès l'époque romaine. Dans la période byzantine, Salonique était une ville importante où vivaient plusieurs dizaines de milliers d'habitants, voire davantage, dont une communauté juive riche de quelques centaines d'âmes. Selon le témoignage du célèbre voyageur du XIIe siècle, Benjamin de Tudèle, les Juifs y excerçaient les métiers du textile. Salonique fut prise par les Ottomans en 1430, lors de la conquête des Balkans; les guerres l'éprouvèrent durement et elle connut une variété de dominations dont, pendant un temps, celle de Venise. A l'époque ottomane, comme à l'époque byzantine, la ville était un port et un comptoir commercial de premier plan.

Une fois tombée aux mains des Ottomans et peuplée de musulmans, Salonique prit l'aspect d'une cité musulmane et sa structure démographique et sociale s'en trouva radicalement modifiée. Toutefois, à l'instar des autres villes ottomanes, sa population était très disparate, incluant une forte concentration de Juifs romaniotes et de chrétiens. On vit apparaître des quartiers musulmans, juifs et chrétiens distincts, bien que la ségrégation ne fût pas toujours aussi nettement tranchée. La ville, qui payait tribut directement au sultan ou à ses représentants, jouissait d'un grand prestige.

Au XVIe siècle : une mosaïque

En 1453, la chute de Constantinople, la capitale de l'empire d'Orient, qui allait devenir Istanbul, la capitale ottomane, marqua la fin de l'empire millénaire de Byzance. En vue d'édifier la cité et de la repeupler de manière sûre, les Ottomans eurent recours au

déplacement de population (*sürgün* en turc) : ils expatrièrent des musulmans et des Juifs, essentiellement des confins de l'Asie Mineure ainsi que de diverses régions de la péninsule balkanique sous leur juridiction. Les Juifs saloniciens ne furent pas épargnés et la communauté romaniote fut contrainte de gagner en masse Istanbul. Selon des travaux récents, la communauté juive de Salonique avait cessé d'exister dans la seconde moitié du XVe siècle, et il fallut attendre la dernière décennie du siècle pour voir se constituer une petite communauté ashkénaze, issue d'Europe septentrionale, que vinrent grossir les réfugiés d'Espagne et du Portugal.

L'immigration ininterrompue des exilés de la Péninsule ibérique entraîna de profondes mutations au sein de la communauté juive salonicienne. Au début du XVIe siècle, elle s'enrichit très rapidement de dizaines de milliers d'âmes et les modèles espagnol et portugais s'imposèrent. Certains chercheurs soutiennent qu'à cette époque la ville était déjà en majorité juive. Cette immigration massive s'explique essentiellement par des raisons d'ordre économique, Salonique étant un carrefour maritime et terrestre florissant, entre l'Europe septentrionale, orientale et occidentale. Du fait de leur forte implantation dans une ville encore peu développée et faiblement peuplée, les Juifs allaient y jouer un rôle économique et social prépondérant. Il convient de souligner que, loin d'être ponctuelle, l'arrivée des exilés de la Péninsule ibérique fut un long processus qui, outre les vagues successives suivant immédiatement l'expulsion, se poursuivit jusqu'à la fin du XVIe siècle. Les exilés passaient par l'Italie, l'Afrique du Nord et diverses villes de l'empire avant de se fixer. C'est ainsi que, au cours du XVIe siècle, débarquèrent à Salonique les marranes que l'Inquisition avait contraints à l'exil. Ce mouvement s'accentua à partir de 1536, avec la mise en place d'un tribunal du Saint-Office au Portugal.

Résultant d'immigrations successives, du fait de son dynamisme, la communauté juive salonicienne occupait une place à part. Dotée d'institutions propres, elle jouissait d'une grande autonomie et d'un pouvoir économique et politique unique dans l'Empire ottoman. Au XVIe siècle, la structure communautaire reposait sur le *kahal*, congrégation de fidèles regroupés selon leurs origines. Tel était d'ailleurs le système en vigueur dans toutes les communautés de l'Empire aux XVe et XVIe siècles, mais c'est à Salonique que cette organisation – avec ses conséquences politiques et sociales – connut son apogée. Au XVIe siècle, la ville comptait plus de trente congré-

gations et, pour citer une autorité de l'époque, « à Salonique, chaque *kahal* constituait un petit État dans l'État ». Chaque congrégation était donc régie par ses propres dirigeants et non par quelque institution centrale représentant l'ensemble de la communauté. D'ailleurs les autorités ottomanes l'entendaient bien ainsi : chaque congrégation était inscrite dans le registre des impôts en tant qu'entité autonome.

Des congrégations autonomes

L'appartenance de chaque membre à sa congrégation se manifestait dans deux domaines : l'inscription dans le registre des impôts et la fréquentation d'une synagogue. Le cadre religieux de chaque congrégation était plus rigide à Salonique que dans le reste de l'empire. Un fidèle ne pouvait, en effet, fréquenter une autre congrégation, comme à Istanbul ou dans les autres communautés ottomanes. Chaque *kahal* possédait son tribunal et sa propre organisation. L'absence d'autorité de tutelle et le cloisonnement allaient entraîner, au milieu du XVIe siècle, une crise structurelle et sociale profonde; les frictions entre congrégations portant sur le paiement des impôts ou résultant de divergences dans le domaine économique ou social, ou de controverses entre rabbins à propos de quelque point halakhique, suscitaient d'interminables conflits. Une certaine anarchie régnait au sein de la communauté quant aux ordonnances (*taqqanot*) concernant le logement, l'éducation, la *cacherout*, etc. que chaque congrégation entendait fixer à sa façon, ce qui ne pouvait qu'entraver le bon fonctionnement de la communauté. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, celle-ci se dota d'un embryon de comité directeur, composé de rabbins et de dignitaires communautaires qui se réunissaient afin de débattre, de fixer des ordonnances et de trancher à la majorité des voix les problèmes concernant les intérêts communs de la communauté. Ce n'est qu'au début du XVIIe siècle que naquirent des institutions représentatives centralisées : un Grand Rabbinat et différents organismes communautaires.

L'âge d'or culturel du XVIe siècle

Le prestige de Salonique reposait sur deux facteurs : un développement culturel et un développement économique remarquables.

Au cours du XVI[e] siècle, la communauté salonicienne devint le centre d'une vie culturelle intense rivalisant avec Istanbul et Safed. Les érudits de Salonique ne reconnaissaient pas d'autre autorité rabbinique que la leur et jouissaient d'un tel prestige spirituel et social au sein de leurs communautés que l'un des rabbins les plus éminents de l'époque, Samuel de Medina (Rashdam) n'hésita pas à comparer sa communauté à celles de Terre Sainte.

En effet, les esprits les plus distingués du judaïsme péninsulaire s'installèrent très vite dans la ville où écoles et *yeshivot* se développèrent, soutenues par un mécénat particulièrement généreux. Le *Talmud Torah*, gloire et orgueil de Salonique, fut fondé en 1520 et poursuivit ses activités de manière ininterrompue jusqu'en 1943. Outre les études juives, on y enseignait les humanités latine et arabe, la médecine, l'astronomie et les sciences naturelles; tous les enfants le fréquentaient et cet établissement était un facteur de concorde pour les communautés. L'enseignement s'y faisait en hébreu que tous maîtrisaient; de plus, l'élite, qui lisait également l'espagnol et le latin, resta toujours au fait de la culture occidentale. Mais l'ensemble de la population était cultivé et on ne connaissait pas d'analphabètes. Le *Talmud Torah* était aussi le centre de la vie communautaire; là se réunissaient les différents corps constitués de la communauté et étaient élaborées les ordonnances (*ascamot*) régissant la vie économique, culturelle et religieuse. C'est encore là qu'on prononçait les prières de pénitence lors des épidémies. Les *yeshivot* étaient fréquentées non seulement par des érudits religieux, mais encore par des marchands et même des ouvriers. Outre le *Talmud Torah*, chaque congrégation était dotée de sociétés charitables (pour la visite des malades, le secours aux orphelins, etc.)

Parmi les chefs spirituels de la ville, il faut mentionner en tout premier lieu la figure de Rabbi Joseph ben Solomon Taitaçac. Il quitta l'Espagne en 1492 pour s'installer à Salonique où il fut très vite reconnu comme le plus grand talmudiste de son temps, au point que Joseph Caro reconnaissait son autorité. Il eut pour élèves Isaac Adarbi et Samuel de Medina.

Vers 1570, Guedalia Yahia fonda une académie littéraire qui réunissait des humanistes, des poètes et des musiciens; elle resta en rapports avec d'autres cercles littéraires de l'Empire ottoman.

Pendant tout le XVI[e] siècle, les nombreux ateliers d'imprimerie de la ville offraient à des prix très modestes une production exclu-

sivement religieuse : des rituels, des livres de décisions rabbiniques et des sections du Talmud.

Cette vie intellectuelle et religieuse était rendue possible par la richesse de Salonique, dont le port était un passage obligé pour le commerce entre Venise et les Balkans. L'économie de la ville reposait principalement sur l'industrie textile. En effet, les matières premières nécessaires à la fabrication des tissus, notamment la laine de mouton et de chèvre, provenaient de l'intérieur du pays macédonien. Cette industrie employait des milliers de Juifs, hommes, femmes et enfants. On fabriquait notamment des tissus de laine, des vêtements civils ainsi que des pièces de drap et des uniformes destinés à l'armée ottomane. C'était la principale source de revenus de la communauté dont les phases de prospérité et de crise obéissaient aux fluctuations du marché, telle la grave récession qui marqua la fin du XVI[e] siècle.

Privilèges et impôt drapier

La contribution des Juifs à l'économie et à l'intendance militaire ottomanes fut telle que, au XVI[e] siècle, la Porte leur octroya certaines prérogatives. Leur condition fut donc bien plus enviable que celle des *dhimmi* (protégés) du reste de l'empire. En revanche, la plate-forme de ces privilèges était fragile et les représailles terribles quand la communauté, en proie à des difficultés économiques, se voyait dans l'impossibilité de s'acquitter de ses impôts. A ce propos, un accommodement, désigné dans les sources juives sous le nom de « vêtements du roi », fut établi entre la Porte et la communauté juive salonicienne. Il stipulait qu'une partie de l'impôt annuel serait payée en pièces de tissus et en uniformes destinés à l'armée ottomane. Cette modalité de l'impôt figure dans un document officiel appelé *Musselimlik.* L'accord entra en vigueur sous le règne du sultan Soliman le Magnifique (1520-1566), lors de la visite qu'il effectua à Salonique en 1537, et fut prorogé jusqu'à la dissolution du corps des janissaires, la garde d'élite du sultan, en 1826. A partir de la fin du XVI[e] siècle, la communauté rencontra de loin en loin certaines difficultés tant dans la fourniture des tissus que dans la réduction d'impôt que les autorités étaient disposées à leur accorder. Ces différends s'expliquent par le déclin économique et politique que connut l'Empire ottoman à partir de la fin du XVI[e] siècle et dont

les remous affectèrent l'ensemble des communautés juives. A plusieurs reprises, et notamment en 1566, la communauté salonicienne envoya à Istanbul une délégation afin de négocier un nouveau protocole d'accord concernant l'impôt drapier. Conduite par l'un des rabbins les plus éminents de Salonique, Rabbi Moïse Almosnino, la délégation bénéficia de la médiation de plusieurs Juifs influents à la cour, parmi lesquels le célèbre Joseph Nasi.

Mais il ne faut pas réduire à cette industrie l'activité commerciale des Juifs de Salonique qui s'occupaient également de tannerie de peaux, de teinture de tissus, de la fabrication de savon et de fromages. Ils étaient également experts en produits médicaux et en épices. En fait, jusqu'à la première moitié du XVIIe siècle, ils contrôlèrent le commerce et les finances de la ville, même si sa prospérité commença à décliner à partir du début du siècle.

La crise économique se prolongeant, des milliers de Juifs quittèrent Salonique entre la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle pour Istanbul et Smyrne, dont l'expansion débutait. Profondément amoindrie, la communauté de Salonique se vit contrainte de s'acquitter de l'impôt drapier ainsi que des diverses taxes et tributs qui incombaient à l'ensemble de ses membres. Au début du XVIIe siècle, les démarches que tentèrent les autorités communautaires, ainsi que le pouvoir central pour obtenir le retour des émigrés, avortèrent et rares furent les Juifs qui se réinstallèrent dans la ville. Une délégation de Salonique conduite par Rabbi Judah Covo se rendit en 1637 à Istanbul pour solliciter une réduction d'impôt et réclamer le retour de ceux qui avaient choisi le départ. Les débats furent extrêmement vifs et les négociations échouèrent; en représailles, Judah Covo fut exécuté, ce qui devait bouleverser durablement la communauté salonicienne.

Outre les crises économiques et politiques qui ébranlèrent la communauté à partir de la fin du XVIe siècle, la succession des fléaux naturels, des épidémies et des incendies – en 1545 et 1620 notamment – acheva de la décimer.

L'organisation de la communauté

L'aube du XVIe siècle vit émerger des classes sociales qui déterminèrent nombre de conflits où furent parfois mêlés les rabbins eux-mêmes. Si, en théorie, le *kahal* fonctionnait sur la base de

l'égalité entre les riches et les pauvres, en réalité les riches donnaient son impulsion à la communauté et en désignaient les cadres. Jouissant d'un grand prestige, les rabbins bénéficiaient du soutien des nantis dans leurs conflits avec les classes moins favorisées.

Au début du XVIIe siècle, pour mettre fin aux querelles qui la déchiraient, la communauté créa une direction centrale. A Salonique, comme dans les principales congrégations de l'empire, le Grand Rabbinat désigna un conseil suprême, composé de trois rabbins, chargé de l'arbitrage et de la conciliation en matière de conflits intercommunautaires. Parallèlement vit le jour un organisme constitué de dignitaires représentant les élites communautaires de la ville. Au XVIIe siècle, le déclin économique de la communauté entraîna son déclin culturel et spirituel.

Sabbataï Tsevi

A Salonique comme dans le reste du monde juif, l'impact du mouvement messianique sabbataïste fut immense. Sabbataï Tsevi s'était rendu dans la cité vers le milieu du siècle et en 1665, date de l'arrivée présumée du Messie, le terrain était déjà préparé. L'événement qui bouleversa les Juifs saloniciens et devait susciter une crise sociale et religieuse profonde fut la conversion de centaines de disciples de Sabbataï Tsevi à l'islam en 1683 et l'apparition de la secte des *dönme* – extérieurement musulmans et juifs en secret. Les membres les plus riches de la communauté s'étant donc convertis, cette dernière se trouva dans une situation critique; en effet, comme l'écrit Joseph Néhama, « elle se trouva privée des éléments qui, jusque-là, avaient été responsables de sa vitalité économique et, entre autres choses, avaient participé à la plus grande partie du paiement des impôts collectifs ». Signalons dès à présent qu'à l'aube de la Première Guerre mondiale 15 000 *dönme* vivaient encore à Salonique et qu'en 1922, lors des transferts de populations qui suivirent l'annexion par la Grèce, ils se réfugièrent en masse en Turquie, principalement à Istanbul, à Aydin et Smyrne; du fait de sa dispersion, la secte se délita avec le temps.

En dépit de la grande discrétion qui entoura l'apostasie sabbataïste et l'existence de la secte, il est notoire que certains des rabbins les plus éminents de la ville et quelques familles aristocratiques s'étaient convertis à l'islam. Du fait que, pendant des générations, les apostats

et leurs descendants continuèrent à vivre à Salonique, les ponts ne furent jamais totalement rompus entre ces derniers et leurs familles non converties, membres de la communauté.

Notons qu'au XVIIIe siècle, outre les sabbataïstes apostats, subsistait à Salonique, comme dans l'ensemble de la diaspora, un nombre non négligeable de rabbins qui se réclamaient des thèses sabbataïstes sans apostasier pour autant. Ces deux communautés, les *dönme* et les sabbataïstes restés fidèles au judaïsme, fournirent au rabbinat et aux *yeshivot* de la ville quelques-uns de leurs membres les plus brillants, témoignage éclatant de l'influence considérable de ce mouvement sur la communauté juive salonicienne.

Le déclin

Le XVIIIe siècle est une période de marasme pour la ville. Même si les marchés des Balkans et de l'Empire ottoman restaient ouverts aux marchands saloniciens, l'effondrement de la puissance vénitienne, avec la perte de Candie, fit péricliter les activités commerciales. Le poids des impôts, qui ne pouvait plus être réparti en raison du nombre des apostats, entraîna une misère générale qui, entre autres conséquences, obligea la communauté à vendre les ornements des synagogues en 1719 puis en 1794. De plus, à cette époque commencèrent à s'installer des Juifs livournais protégés par les consulats européens et exemptés du paiement des impôts, ce qui leur permit de supplanter rapidement les Juifs de Salonique dans leurs activités.

En dépit d'un déclin intellectuel patent, il faut citer quelques noms qui font honneur à la communauté : le kabbaliste et talmudiste Salomon Amarillo, Joseph Covo, Abraham Benveniste Gattegno, Joseph Abraham Molho et Raphaël Elazar Nahmias. Comme on l'a vu au chapitre précédent, les ouvrages de quelques grands maîtres de la littérature religieuse furent imprimés à Salonique, notamment la deuxième édition du *Meam Loez* de Jacob Kuli en 1798. En dépit du marasme, et en particulier grâce à Bessalel Halevy, Salonique redevint un centre important de l'imprimerie, mais les presses ne livrèrent plus que des ouvrages sans grand intérêt.

Même si le *Talmud Torah* continua de fonctionner, les élèves n'avaient plus les possibilités financières d'aller au-delà des études primaires, car vers dix ans les enfants devaient déjà travailler pour

aider leurs familles. Le niveau des *yeshivot* était toujours élevé et formait des maîtres de qualité qui étaient obligés de s'expatrier pour vivre, faute de pouvoir être employés dans la ville. La science médicale, fief traditionnel des Juifs, déclina également quoiqu'il y eût encore quelques grands médecins, et l'on vit des « praticiens » faire appel à des pratiques magiques populaires. Selon la belle formule de J. Néhama, au XVIIIe siècle « un manteau lourd et sombre couvrit les intelligences, emmaillota les esprits, la pensée ». Les Juifs de Salonique comme ceux de l'Empire ottoman se replièrent sur eux-mêmes et le monde extérieur leur devint étranger.

Salonique au XIXe siècle

Au début du XIXe siècle, Salonique comptait 65 000 habitants dont la moitié étaient juifs. Après la longue période de décadence qui se prolongea jusqu'au début de ce siècle, la communauté vit augmenter sa population et connut une reprise économique. En effet la Sublime Porte avait inauguré une vaste et énergique campagne de réformes égalitaires. En particulier, le système des impôts fut amélioré et les routes devinrent sûres. A partir de 1874 un chemin de fer relia Salonique à l'intérieur du pays. Ces mesures expliquent l'essor économique de la ville à partir de la seconde moitié du XIXe siècle.

Les Juifs s'essayèrent à de nouveaux domaines économiques, comme l'industrie du tabac, et dominèrent l'activité portuaire au point que le shabbat et les fêtes juives y étaient jours chômés.

Sur le plan intellectuel, Salonique fut l'une des premières communautés où apparurent les prémices de la modernité, et les Juifs de la ville s'ouvrirent aux idées nouvelles. Le mouvement des Lumières, la *haskalah*, qui avait débuté en Allemagne, gagna l'Empire ottoman et Salonique en particulier. Il suscita des dissensions entre les tenants des Lumières, les *maskilim*, et les conservateurs. Parmi les *maskilim* les plus illustres de la ville, mentionnons Judah Nehama (1824-1899). Ce rabbin, qui était en correspondance avec le monde juif des Lumières en Europe occidentale, s'occupa de diffuser les idées nouvelles, aidé par le rabbin David Pipano. Un talmudiste éminent, Baruch Cohen, œuvrait dans le même sens, encourageait ses élèves à faire de la critique biblique et jetait les bases de la franc-maçonnerie dans la ville. Mais c'est sans conteste le docteur Moses Allatini

(1809-1882), riche et puissant homme d'affaires salonicien d'ascendance livournaise, qui contribua le plus à propager le mouvement de réformes. Allatini et Néhama contribuèrent à la création des premières écoles modernes, notamment celle de l'Alliance israélite universelle en 1863. Ce courant de réforme s'opposa aux rabbins conservateurs qui n'hésitaient pas à recourir au *herem*. En dépit de ces objurgations rabbiniques, l'Alliance ouvrait sans cesse de nouvelles écoles.

Si les écoles de l'Alliance répandaient en langue française un message de progrès, elles ne pouvaient s'adresser qu'aux jeunes. Pour ce qui est des adultes et des personnes âgées qui ne connaissaient que le judéo-espagnol, ce fut la presse qui joua ce rôle éducatif. Comme l'écrit Abraham Galante, « c'est justement à cette classe de Juifs *sefardim* que la presse vint en aide. Des milliers d'hommes incultes parvinrent, à force de lire ces journaux, à les comprendre et à être en état de suivre, toutes proportions gardées, le mouvement littéraire et politique du monde » et à accéder à la vulgarisation scientifique. A Salonique, comme ailleurs dans l'Empire ottoman, furent publiés de très nombreux journaux en judéo-espagnol, des revues et même des journaux humoristiques. Certains de ces organes avaient des vocations politiques ou idéologiques comme *Avanti*, quotidien socialiste, ou *Renacencia judía*, organe de la fédération sioniste. Nous ne nous étendrons pas sur leurs durées de parution. Entre 1865 et 1935, on compte à Salonique 20 titres de journaux, 8 de revues et 10 de journaux humoristiques et satiriques. Il y eut aussi 3 journaux en français : *Le Journal de Salonique*, *Le Progrès* et *L'Indépendant*.

La même époque vit à nouveau fleurir l'imprimerie, et des milliers de livres furent publiés, principalement en français et en italien, dans les domaines les plus variés. Grâce à l'éducation politique se développa à Salonique un mouvement ouvrier juif d'obédience socialiste, le seul existant à cette époque en terre d'islam.

A la fin du XIXe siècle, la population juive de Salonique atteignait près de 75 000 personnes et les voyageurs occidentaux qui s'y rendaient la dépeignaient comme une ville juive à part entière. « Comme ses coreligionnaires de tout l'Orient, le Juif salonicien avait conservé la langue de ses ancêtres, les exilés des terres ibériques. » Les Juifs ottomans parlaient un espagnol archaïque, la langue du temps de l'exil. Avec les siècles et l'éloignement de l'Espagne, cette langue s'était appauvrie et, à partir du XVIIIe siècle, chargée de mots

empruntés aux langues ambiantes, le turc et le grec. Elle était devenue le judéo-espagnol ou djudezmo. Le ladino était un espagnol biblique vieilli, écrit en lettres hébraïques, les caractères *rachi.* L'espagnol restait donc sous ces formes la langue quotidienne des communautés saloniciennes. Pour les Saloniciens, quiconque ne parlait pas espagnol n'était pas juif. Quelques rudiments de grec et de turc permettaient les rapports avec les autochtones et les autorités. Les Juifs, étonnamment polyglottes, étaient souvent interprètes des consuls étrangers. La première langue étrangère était l'italien, rapidement suivie par le français avec l'établissement des écoles de l'Alliance.

Le XXe siècle

Salonique demeura sous domination ottomane jusqu'en 1912, date de son annexion par la Grèce. Elle était devenue une plaque tournante commerciale pour les régions situées entre la mer Egée et le Danube; la finance, l'industrie et le commerce se trouvaient pratiquement entre les mains des Juifs.

A cette époque d'apogée du judaïsme dans l'Empire ottoman, la ville connut une des phases les plus brillantes de son histoire au point qu'on la surnomma la « Jérusalem des Balkans ». On y dénombrait trente-deux synagogues et une quarantaine d'oratoires. De très nombreux étudiants se pressaient dans les séminaires et y acquéraient à la fois un savoir rabbinique et des éléments de culture non juive enseignés en français. Les Juifs étaient avides de connaissance et de lectures. Ouverts sur le monde extérieur, ils avaient suivi l'affaire Dreyfus, s'intéressaient au mouvement sioniste, et lorsque, le 24 juillet 1908 à Salonique, les Jeunes-Turcs proclamèrent la révolution, la population juive suivit avec enthousiasme le mouvement révolutionnaire. Les 90 000 Juifs représentaient plus du double de la population non juive de la ville, et on ne s'étonnera pas qu'à la fin de la Première Guerre mondiale, lors des débats concernant l'avenir de la cité, certains Juifs aient proposé l'internationalisation de la ville et la création d'une enclave autonome juive.

L'immédiat après-guerre vit une aggravation du statut juridique des Juifs saloniciens, menacés jusque dans leur existence physique. Une grande partie de la population était déjà partie à la suite du grand incendie qui, en 1917, avait ravagé la ville. Lorsque le régime

grec instaura une politique de taxation directe, elle fit fuir les Juifs les plus riches. Enfin, l'arrivée massive des réfugiés grecs en 1922, à la suite des échanges de population entre la Grèce et la Turquie, entraîna l'ostracisme économique et social des Juifs. A la même époque, les autorités grecques promulguèrent des décrets antisémites, déclenchant parfois des pogroms. Entre autres brimades s'amorcèrent l'expropriation de terres et de biens ainsi que le repos dominical obligatoire, cette dernière mesure mettant les Juifs dans l'alternative de cesser toute activité deux jours par semaine ou de travailler le shabbat. Un autre arrêt interdisait aux tribunaux juifs de juger en matière de droit civil ou de succession, obligeant les Juifs à en appeler aux tribunaux d'État même en matière de droit matrimonial. On interdit les enseignes et la tenue des comptes en langues étrangères ainsi que la possession de biens immeubles aux ressortissants étrangers. En 1927 se constitua un groupuscule antisémite qui déclencha le boycott du négoce juif en même temps que paraissait un journal antisémite, *Macédoine*. En 1931, un pogrom organisé contre l'un des faubourgs juifs de la ville entraîna une forte émigration vers la Palestine et d'autres pays.

Le dernier chapitre de l'histoire des Juifs de Salonique est de loin le plus tragique. Le 28 avril 1940, l'Italie fasciste attaquait la Grèce et au printemps 1941 les Allemands envahissaient Salonique où résidaient la plupart des 77 000 Juifs de Grèce, soit 56 000 âmes environ. Les archives et les biens juifs furent immédiatement confisqués et les organisations communautaires démantelées.

Les Allemands désignèrent d'office les nouveaux dirigeants communautaires. En juillet 1942, ils envoyèrent aux travaux forcés les hommes de dix-huit à quarante ans. En 1943 commença la déportation vers Auschwitz. La majorité des 48 997 Juifs déportés vers les camps d'extermination (selon les registres allemands) périrent dans les chambres à gaz. Seuls quelques milliers de Juifs saloniciens qui avaient reçu un visa italien survécurent, mais la plus grande métropole séfarade du monde avait cessé d'exister comme telle. Comme l'a écrit Edgar Morin, « l'âme séfarade restera encore un temps très vivante, portant en elle la conscience obscure du destin séculaire commun, et les Saloniciens émigrés seront profondément fidèles au souvenir de leur petite patrie perdue ».

Aujourd'hui Salonique compte une petite communauté d'environ 1 300 personnes qui maintiennent courageusement une vie juive et conservent le souvenir de la grandeur passée.

La communauté séfarade de Turquie du début du XXe siècle à nos jours

Marie-Christine Varol
CERPL, université Paris-V

Au XXe siècle, la communauté juive de Turquie va devoir s'adapter au passage de l'Empire ottoman à la Turquie moderne. Cette période, marquée par l'arrivée au pouvoir des Jeunes-Turcs et du Comité Union et Progrès en 1908, par les guerres balkaniques en 1912-1913, par l'entrée en guerre au côté de l'Allemagne en 1914-1918, suivie de la guerre d'indépendance, amène la fondation de la République turque en 1923 et porte au pouvoir son fondateur, Kemal Atatürk. La jeune république doit faire face à de nombreuses difficultés politiques et économiques. Ces transformations, qui impliquent un changement de statut de la communauté, s'accompagnent de la naissance d'un fort sentiment nationaliste turc auquel cette dernière devra faire face afin de trouver sa place dans la nouvelle république.

L'adaptation n'est possible que grâce à la clairvoyance des autorités communautaires qui, en général, entraînent l'adhésion de l'ensemble de la communauté par-delà les dissensions internes.

Elles savent prévoir les changements, sortir de l'ombre ou y entrer selon la conjoncture, et adoptent de façon constante le point de vue turc, à l'opposé des autres minorités, subordonnant toujours aux intérêts de la Turquie leurs propres revendications nationalistes ou identitaires.

La création de l'État d'Israël en 1948 joue un rôle déterminant dans le destin de la communauté. Elle modifie la conscience que celle-ci a d'elle-même, lui permet une intégration plus complète à la société turque. Cela explique que la communauté juive du début du siècle soit si différente de celle de nos jours.

En effet, elle est, au début du siècle, nombreuse, dispersée dans les villes du pays, peu prospère dans son ensemble, majoritairement judéo-hispanophone et francophone, tiraillée entre conservateurs et modernistes. Son sort est réglé par le statut des *millet*, qui n'exclut

pas la participation aux fonctions publiques de ses membres, mais elle vit plutôt repliée sur elle-même et peu concernée par les affaires du pays.

La communauté actuelle, quant à elle, ne compte plus que 18 000 membres, regroupés à Istanbul, à l'exception de 2 000 personnes à Smyrne. Elle est plurilingue mais majoritairement turcophone, économiquement prospère, soudée sur le plan communautaire quoique sa pratique religieuse se soit considérablement assouplie. Si elle est considérée comme composante à part entière de la nation turque, où elle ne représente qu'une minorité religieuse, elle est exclue en fait sinon en droit de la fonction publique. Elle entend cependant jouer un rôle dans le destin du pays, en soutenant notamment le projet d'intégration européenne.

La communauté a donc changé d'aspect, de statut, mais aussi de stratégie tout en gardant sa cohésion. Cette transformation que l'on peut estimer satisfaisante et réussie peut se lire comme une réinterprétation et un réinvestissement du statut de *millet*. Elle ne s'est pas faite sans difficultés ni sans crises, dans un contexte historique particulièrement difficile.

Le début du siècle

Au début du siècle, la population juive de la Turquie actuelle se situe autour de 100 000 personnes. Elles sont établies principalement à Istanbul, à Smyrne, à Edirne, mais aussi dans les villes de Thrace et de la côte égéenne. La présence juive est sporadique dans les villes de la mer Noire, d'Anatolie et de l'Est.

Les Juifs n'occupent pas une position économique et sociale très importante. L'œuvre entreprise par l'Alliance israélite universelle a certes commencé à porter ses fruits en promouvant une élite francophone, mais elle n'a pas véritablement réussi à orienter la population juive pauvre vers l'artisanat ou l'agriculture. Elle a parfois accentué le clivage entre une bourgeoisie élitiste et le peuple, dont les usages et la langue sont différents. La majorité de la population des faubourgs juifs des grandes villes est pauvre et pratique de petits métiers plus ou moins liés au commerce. Selon les archives de l'Alliance, en 1900, 13 % d'entre les Juifs seulement sont dans le commerce et la finance et 3 % jouent un rôle actif dans l'industrie. Pour le reste, la bourgeoisie juive est constituée de membres des

professions libérales, 6 % (médecins et avocats), d'enseignants, de journalistes et d'éditeurs et de quelques rares fonctionnaires dans la police, l'armée ou l'université. En effet, ces emplois nécessitent une bonne connaissance du turc.

Les Juifs prennent une part active aux affaires de la communauté et représentent divers courants qui s'affrontent directement ou par l'intermédiaire des journaux communautaires. Les conservateurs sont groupés autour de Moshé Levi, qui, depuis 1872, fait fonction de Grand Rabbin auprès de la Sublime Porte. Les autres, ou « modernes », sont proches de l'Alliance israélite universelle et sont favorables au mouvement Jeune-Turc. Le sionisme ne paraît pas très important au début du siècle, et les « turquistes » ou « assimilationnistes », partisans d'une assimilation plus grande de la communauté, notamment par le biais de la maîtrise de la langue turque, ne sont pas suivis par les masses.

La population juive semble demeurer à l'écart de ces querelles. Attachée à ses rabbins comme aux écoles de l'Alliance, très religieuse, elle reste craintive et réservée face aux Turcs et aux autres minorités comme les Arméniens ou les Grecs. Elle s'exprime en judéo-espagnol et vit dans les quartiers traditionnels où elle est majoritaire. Elle perçoit le sultan et son administration comme une force rigoureuse et redoutable mais impartiale et équitable, qui la protège des exactions des autres minorités, principalement des Grecs lors des accusations de meurtre rituel. Elle accueille cependant avec enthousiasme la constitution de 1908, qui rétablit celle de 1876 favorable aux minorités, à l'avènement de laquelle de nombreux notables juifs ont participé et qui est proche de l'esprit d'occidentalisation diffusé par l'Alliance.

De fait, la participation des Juifs à la vie politique de cette époque demeure timide et limitée si on la compare avec celle des autres minorités. Elle n'en est pas moins remarquable. En 1905, Abraham Galante fonde au Caire, où il s'est exilé, le Comité israélite d'Égypte et son journal *La Vara*, qui ont pour but de diffuser en Turquie les idées des Jeunes-Turcs. Le Comité reçoit en 1907 la visite d'Ahmed Riza, futur président de la Chambre des députés et idéologue du Comité Union et Progrès. A Istanbul, le journal *El Tiempo* et son directeur David Fresco sont favorables aux idées nouvelles.

La première assemblée parlementaire ottomane compte quatre députés juifs. Haïm Nahoum, soutenu par l'Alliance et favorable aux idées des Jeunes-Turcs, est élu dès 1908 au poste de « faisant

fonction » de Grand Rabbin, puis en 1909 à celui de Grand Rabbin de l'Empire.

L'une des conséquences de ce changement si bien accueilli est la conscription, étendue aux minorités qui en étaient jusque-là exemptes. Pour se soustraire au service militaire, de nombreux Juifs vont émigrer. Marginale au début du siècle, l'émigration deviendra véritablement significative après 1908, vers l'Europe, bien sûr, mais aussi vers l'Amérique latine et les États-Unis.

La libéralisation qui accompagne le mouvement favorise l'éclosion de nouveaux journaux et une frénésie de publication s'empare de la presse juive d'Istanbul, de Smyrne et d'Edirne. Elle a également pour conséquence la diffusion des idées sionistes, jusque-là discrètes. Elles se répandent dans le peuple grâce notamment à l'activisme de sociétés sportives, les clubs de la Makabi, qui diffusent des messages simples auprès de la jeunesse des faubourgs. Il ne s'agit pas pour eux de la création d'un État indépendant en Palestine, mais d'encourager l'émigration et de soutenir le sionisme localement. Ces idées deviennent rapidement populaires, surtout lorsque, après 1909, les Jeunes-Turcs s'orientent vers un nationalisme intransigeant. Cependant les élites communautaires, au sein desquelles prévalent les idées de l'Alliance, instruites par l'exemple des autres minorités, inquiètes du risque que font courir à la communauté des revendications nationalistes identitaires dans un pays où elle n'a guère à souffrir de l'antisémitisme, sont peu portées vers ce mouvement. En 1911 les débats sur le sionisme qui se déroulent à la Chambre des députés conduisent la communauté de Smyrne à se désolidariser publiquement des sionistes, mais son exemple n'est pas suivi par Istanbul où ces derniers remportent les élections communautaires de 1910-1911. C'est après la déclaration Balfour de 1917 et sous l'occupation anglaise d'Istanbul, après l'armistice, que les sionistes, très actifs et très populaires, feront voter par le peuple en 1919 la « destitution » du Grand Rabbin Nahoum, qui donnera l'année suivante sa démission. 2 500 à 3 000 Turcs émigrent après 1917 en Palestine.

Avec la révolution Jeune-Turque, la situation économique des Juifs ne s'est pas fondamentalement améliorée même si, après 1909, le boycottage des Grecs a profité aux Juifs. En 1913-1915, les Juifs ne détiennent que 5 % du capital investi dans les milieux financiers et industriels, derrière les autres minorités, les Grecs (50 %), les Arméniens (20 %), les Turcs (15 %) et les étrangers (10 %).

La Première Guerre mondiale et ses conséquences

L'importante émigration pour fuir la conscription et la guerre, le départ des chefs de famille pour les guerres balkaniques puis pour la Première Guerre mondiale vont ruiner le pays et la communauté. La population de Thrace et surtout d'Edirne afflue vers Istanbul. La situation s'aggrave avec la Première Guerre mondiale. La population juive des bords de la mer Noire fuit les bombardements russes. Coupé de ses débouchés, le commerce international est interrompu. Dans le pays règnent la famine et le chômage qui affectent durement ceux qui ne sont pas au front. A l'issue de la Première Guerre, les organismes de charité des communautés de Turquie sont submergés. Si les activités économiques reprennent à Istanbul et en Thrace après l'armistice, en Anatolie et dans la région de Smyrne la guerre gréco-turque continue de faire des ravages.

En 1922, après le départ des troupes grecques de Smyrne et l'incendie de la ville, la communauté, ruinée, émigre en masse vers l'étranger et vers Istanbul, de même que les 15 000 Juifs de l'intérieur de l'Anatolie qui s'étaient réfugiés à Smyrne pour fuir leurs villes saccagées.

Lors de ces conflits, les communautés de Turquie se montrent dans l'ensemble solidaires des Turcs. Lorsque les Bulgares occupent Edirne, même s'ils représentent, comme les Alliés qui occuperont Istanbul, l'occidentalisation souhaitée, ils sont accueillis sans aucun enthousiasme, du moins dans les rangs officiels. Lors de l'occupation d'Istanbul durant la Première Guerre, comme lors de celle de Bursa et de Smyrne par les Grecs, les Juifs ne suivent pas les minorités grecques et arméniennes et leur presse demeure proturque. A Smyrne, en 1922, Mustafa Kemal est accueilli en sauveur par des Juifs qui craignent le rattachement à la Grèce et l'antisémitisme d'une part des Grecs.

De fait, sur le plan politique, les notables juifs se sont engagés auprès des Turcs. Durant la Première Guerre, ils servent d'intermédiaires lors de pourparlers en vue d'une tentative de paix séparée de la Turquie et de l'Entente qui finalement échoue. Haïm Nahoum est également chargé par Izzet Pacha, en 1918, après l'armistice de Moudros, de rétablir les contacts avec les Américains grâce à ses amitiés dans le corps diplomatique. En 1922, deux ans après sa

démission, il soutient officieusement les kémalistes et tente d'améliorer leur image à l'étranger. Enfin, il participe avec la délégation turque à la signature des accords de Lausanne, en 1923. Ceux-ci prévoient des garanties pour les minorités en matière d'écoles, d'enseignement religieux et de justice dans le domaine privé.

Cette attitude « loyaliste » vaudra aux Juifs, après l'achèvement de la guerre turco-grecque en 1922, la reconnaissance des autorités turques. Ismet Pacha (Inönü) rendra hommage dans un discours prononcé à Lausanne à l'attitude des Juifs qui sont restés insensibles « aux voix de l'étranger » et prônera leur exemple aux autres minorités qui de fait disparaissent de la scène politique et économique turque en raison de leur « trahison ».

La République

Avec la république, en 1923, le système des *millet* disparaît. Les Grecs et les Arméniens ont perdu toute influence entre les massacres, les échanges de population, les départs volontaires. Les Juifs bénéficient de cette place laissée libre, d'autant plus que, en dépit de campagnes antisémites sporadiques dans la presse turque, ils jouissent de la faveur et de la protection des nouvelles autorités. Après la guerre et sous la République, le commerce reprend et la communauté s'enrichit. Ainsi, en 1920 et dans les années suivantes, on constate à Istanbul une forte mobilité urbaine qui témoigne de l'enrichissement d'une part importante de la communauté, qui va s'établir dans des quartiers plus aisés où elle n'est plus majoritaire. Dans le faubourg juif de Balat (sur la Corne d'Or) un grand nombre de maisons juives élégantes sont construites à cette époque.

En 1925, un an après l'abolition du califat, les minorités renoncent à leurs droits en matière de justice privée, puisque le code civil entre en vigueur. Les élites communautaires sont dans l'ensemble favorables à la république, les organisations sionistes sont rentrées dans l'ombre, les écoles de l'Alliance sont de plus en plus contrôlées par les autorités turques nationalistes, et les « turquistes » ou « assimilationnistes », au nombre desquels Abraham Galante, David Fresco et Henri Soriano qui dirige la loge B'nai B'rith d'Istanbul, vont occuper le devant de la scène.

Cependant, si les Juifs pensent participer pleinement en tant que citoyens, sans différence entre musulmans et non-musulmans, à la

vie du pays, la révolution kémaliste prend des mesures nationalistes qui vont à l'encontre de ces aspirations.

L'Alliance israélite perd progressivement le contrôle de ses écoles qui changent de statut et voient considérablement diminuer la place du français en faveur du turc qui devient langue d'enseignement. En 1924, l'hébreu est désigné comme « langue nationale » des Juifs, de préférence au judéo-espagnol et au lieu du français dont la communauté avait précédemment fait le choix. Il est enseigné dans les écoles communautaires, qui vont remplacer celles de l'Alliance qui ferment toutes entre 1924 et 1932. Les réactions de l'Alliance contre l'élimination du français n'ont d'égale que celle du peuple contre l'introduction forcée du turc.

En 1923-1924, tous les fonctionnaires non musulmans sont démis de leurs fonctions. La république vise à promouvoir une classe moyenne turque musulmane jusque-là inexistante, et l'égalité devant la loi ne signifie pas pour autant égalité dans le domaine public et social. Les Juifs ont amélioré leur situation économique, mais ils ont perdu tout rôle politique.

Ils se sentent menacés par différentes campagnes de presse antisémites. En 1926, certains journaux les accusent d'avoir répondu favorablement à des sollicitations de l'Espagne. En 1927, l'assassinat d'une jeune fille juive par un notable turc désaxé en plein quartier juif provoque des troubles; quelques Juifs sont inculpés puis acquittés. Ce fait divers sert de prétexte à une nouvelle campagne de presse antisémite qui accuse la minorité juive de résister à la turquisation. La crise économique mondiale de 1929 et ses répercussions en Turquie exacerbent les tensions. La campagne de propagation de la langue turque, en 1930, sert d'exutoire et de prétexte à des brimades qui terrorisent la population juive. En 1930, par ailleurs, un parti d'opposition, le Parti républicain libéral, est fondé par Fethi Bey (Okyar). A Smyrne, des Juifs figurent sur ses listes et la communauté tout entière est prise à partie par la presse kémaliste.

Pourtant, après 1933, un nombre important de professeurs juifs fuyant l'Allemagne hitlérienne est accueilli à Istanbul. Ils joueront un grand rôle dans la rénovation des universités, notamment dans les domaines de la médecine et des sciences, mais aussi des lettres et du droit.

En 1934, la Turquie, inquiète des prétentions de l'Italie qui domine les îles de la mer Égée, décide le renforcement militaire de Smyrne et de la Thrace. Cette mesure suppose l'évacuation de cette

zone par les familles juives qui y résident. De graves émeutes antijuives sont fomentées. Les émeutiers ont beau être désavoués dans un discours officiel d'Ismet Pacha (Inönü), Premier ministre, qui déclare que « l'antisémitisme n'est ni un produit de la Turquie ni une forme de la mentalité turque », que « les citoyens venus à Istanbul sont libres de rentrer chez eux » et que « les responsables ont été et seront déférés aux tribunaux », les Juifs le rendent personnellement responsable de l'agitation. La population juive de Smyrne mais surtout d'Edirne et des villes de Thrace enregistre une forte baisse. Une partie de la communauté reviendra s'y établir après l'appel au calme d'Ismet Inönü, mais l'autre se fixe à Istanbul tandis que les plus fortunés émigrent vers l'étranger.

Les mouvements antisémites ne sont pas approuvés par tous, et tant du côté des dirigeants turcs, on l'a vu, que d'une partie de la presse, la communauté juive trouve des défenseurs. Cependant la Turquie, dans un contexte mondial qui s'alourdit, et après la mort d'Atatürk, se replie sur elle-même. En 1938, la loge B'nai B'rith doit fermer ses portes comme l'ensemble des organisations ayant des liens avec des organisations mondiales. Au début de la Seconde Guerre mondiale, les courants s'affrontent entre ceux qui souhaitent une entrée en guerre de la Turquie au côté de l'Allemagne, les partisans de la neutralité et ceux qui demanderont l'engagement de la Turquie aux côtés des Alliés. La mobilisation dans la perspective d'une entrée en guerre de la Turquie, *las vente klasas*, est très impopulaire parmi les Juifs. Elle s'accompagne de mesures discriminatoires, les non-musulmans allant accomplir des travaux de terrassement, qu'ils assimileront à des travaux forcés, au centre du pays. Dans un contexte où l'antisémitisme domine, l'inquiétude gagne la communauté qui voit la plus prestigieuse de ses synagogues, Ahrida, située dans le grand faubourg populaire de Balat, réquisitionnée pour y loger un détachement de cavalerie avec ses chevaux.

Le *Varlik Vergisi* enfin, « impôt sur la fortune », décrété en 1942, sous la présidence d'Ismet Inönü par le gouvernement de Şükrü Saraçoglu, est un impôt discriminatoire dans son application, destiné à surtaxer les non-musulmans. Il est exorbitant et assorti de déportations dans un camp de travail, à Aşkale, pour ceux qui ne pourront pas payer. Les déportations sont peu nombreuses, mais spectaculaires et mises en avant par la presse. Sous la pression des Alliés, les 1 400 déportés reviennent en 1943 et l'État renonce à recouvrer les impayés en 1944, mais l'effet de l'impôt a été désastreux tant

sur le plan économique que sur le plan psychologique. Dans cette conjoncture particulièrement hostile, la communauté, ruinée et traumatisée, redoute l'entrée en guerre au côté de l'Allemagne et soupçonne les Turcs de vouloir les éliminer. L'image très négative d'Ismet Inönü doit sans doute beaucoup à cette époque. En définitive, la neutralité de la Turquie, qui se rapproche des Alliés en 1943, protègera la communauté juive. Si, avant 1931, 1 339 Juifs de Turquie ont émigré vers la Palestine par l'intermédiaire des institutions sionistes qui n'ont jamais véritablement cessé d'exister, entre 1932 et 1939 ils sont 2 363 et, entre 1940 et 1947, 3 606 selon les statistiques israéliennes. L'accroissement est significatif. Il atteint une dimension massive après la création de l'État d'Israël en 1948.

L'après-guerre

L'impact psychologique de la création d'un État juif est considérable. Si la Turquie a voté contre le partage de la Palestine, elle reconnaît dès 1948 l'État d'Israël, et l'ouverture du consulat d'Istanbul en 1949 est une journée de liesse pour la communauté de cette ville. 26 206 Juifs de Turquie émigrent en 1949, et l'on ne peut y voir un simple reflet du malaise de la communauté. S'il est vrai que ce sont les plus déshérités qui choisissent de s'en aller, ce qui est compréhensible, beaucoup soldent leurs biens pour partir dans un enthousiasme et un désordre indescriptibles.

Ces départs vont changer la physionomie de la communauté. Devenus minoritaires dans les quartiers juifs de la Corne d'Or, du Bosphore et de Galata, ses membres les plus traditionalistes, qui malgré leur aisance leur étaient restés attachés, vont à leur tour gagner les zones résidentielles du nord de la ville. Les éléments les plus démunis étant partis, c'est la prospérité de ceux qui restent qui caractérise désormais la communauté. Enfin l'existence d'un État juif donne une autre raison d'être à la communauté de Turquie : elle est moins isolée et dispose d'une terre d'émigration en cas d'instabilité politique et économique; en effet, le nouvel État constitue une garantie qui permet d'adopter des positions plus souples sans crainte de perdre son identité.

A une attitude très effacée pendant les années de la Seconde Guerre mondiale va succéder une stratégie plus offensive et un

effort décisif d'intégration. Le judéo-espagnol cesse d'être transmis, ainsi que le français, au bénéfice exclusif du turc. Les jeunes générations sont éduquées selon le système turc plutôt que dans les écoles communautaires.

Dans les années cinquante, le passage au pluripartisme devient effectif en Turquie. L'application du plan Marshall ranime l'économie et le Parti démocrate de Celal Bayar affirme une politique favorable à l'entreprise qui promeut une bourgeoisie commerçante et industrielle. La majorité de la communauté juive soutient électoralement le nouveau parti, qui compte deux députés juifs à l'assemblée. Elle sort de sa réserve et obtient en 1953 la première nomination d'un Grand Rabbin de la communauté depuis la république, en l'occurrence Rafael Saban, et la réouverture du séminaire rabbinique en 1955. Cependant, les émeutes antigrecques des 6 et 7 septembre 1955, fomentées par le gouvernement, ont pour effet une vague significative d'émigration vers Israël (3 621 personnes).

Le coup d'État du 27 mai 1960 voit l'interdiction du Parti démocrate et l'arrestation de ses représentants et de ses élus. La junte compte à son début parmi ses membres Alparslan Türkeş, connu pour son antisémitisme pendant les années de guerre. L'inspiration laïque du nouveau gouvernement l'amène à voter des restrictions à la loi des *vakif*, biens communautaires et religieux, qui pose des problèmes dans le domaine de la rénovation et de l'entretien des lieux de culte et restreint les nouvelles acquisitions. Par ailleurs, les succès militaires d'Israël en 1956 renforcent son pouvoir d'attirance. L'émigration reprend (1 829 personnes en 1961) et, en 1964, la crise de Chypre et les campagnes antigrecques marquent une nouvelle pointe dans l'émigration vers Israël (2 334 personnes).

Après le rétablissement de la démocratie (en 1961), la communauté reporte l'essentiel de ses voix sur le Parti de la justice, héritier du Parti démocrate. Avec la guerre des Six-Jours, le prestige d'Israël est à son comble. Les années qui suivent voient un accroissement symptomatique de l'émigration, 8 523 personnes entre 1968 et 1972. Elle est encouragée par la période d'instabilité politique que traverse la Turquie en raison de l'émergence et de l'activisme d'une extrême gauche propalestinienne (elle assassinera notamment, lors d'une prise d'otages en 1972, le consul israélien d'Istanbul), qui amène l'armée à contrôler le pouvoir (en 1971).

En 1973, les déclarations en faveur des minoritaires de Turquie faites lors de la guerre de Chypre par le nouveau leader du Parti

républicain du peuple, Bülent Ecevit, comme sa personnalité, effacent l'image négative d'Ismet Inönü, le rendent populaire, et la communauté ne soutient plus unanimement le Parti de la justice. Une période de calme s'instaure où l'émigration décroît, d'autant plus que la guerre du Kippour a fragilisé Israël qui subit aussi les conséquences économiques du choc pétrolier. Après les accords de Camp David en 1978, on voit une légère reprise de l'émigration alors qu'en Turquie s'ouvre une nouvelle crise économique due au second choc pétrolier et qu'il règne un état grave de guérilla larvée. L'université surtout est atteinte par ces affrontements sanglants entre groupes d'extrême droite et groupes d'extrême gauche, aussi les familles envoient-elles leurs enfants faire leurs études en Israël, et la plupart d'entre eux se fixent là-bas.

Le coup d'État de 1980 est accueilli par la communauté avec soulagement. Les partis politiques, dont le Parti islamiste du Salut National et le Parti nationaliste de Türkeş aux discours ouvertement antisémites, doivent fermer leurs portes et perdent leur influence.

Lors du retour progressif à la démocratie, le Parti de la mère patrie de Turgut Özal apparaît comme l'héritier de la droite classique. Son libéralisme économique comme sa politique proaméricaine et pro-occidentale rassurent la communauté, malgré ses liens avec les milieux religieux islamistes. Cette confiance est confirmée par la solidarité montrée par l'ensemble de la presse et les autorités turques à la communauté lors de l'attentat contre la synagogue Neve Chalom en 1986, attribué au groupe terroriste Abou-Nidal. Elle est renouvelée en 1990-1991 lorsque la Turquie se range au côté de la coalition lors de la guerre du Golfe.

A l'heure actuelle, l'attitude des membres les plus jeunes de la communauté tend à s'imposer. Économiquement établis, ayant fait leurs études en Turquie, ils aspirent à voir leur communauté sortir de sa réserve, malgré les réticences des membres les plus âgés qui se rangent à l'avis du Grand Rabbin David Aseo et ont pour devise « Pour vivre heureux, vivons cachés ».

La communauté est bien représentée parmi les professions libérales et elle acquiert de nouveau des postes à l'université. La position économique importante de certains de ses membres les place à des fonctions prestigieuses dans des organisations économiques nationales, telles que la Fondation de développement économique ou le syndicat du patronat. Le rôle qu'ils entendent jouer est plus à la mesure de l'importance économique et symbolique que de l'impor-

tance politique d'une si petite communauté. De fait, il se limite à la politique extérieure de la Turquie. Ces personnalités juives de premier plan constituent à l'étranger des groupes d'influence et servent d'intermédiaires entre le gouvernement turc et les organisations européennes et internationales.

Ces initiatives en faveur de la Turquie concordent de fait avec les intérêts de la population juive. Des groupes de pression se constituent à l'occasion pour obtenir des autorités turques la suppression des cours de religion musulmane pour les enfants issus des minorités, autorisation obtenue en 1990, ou pour solliciter une remise à jour de la loi des *vakif*.

Peu stricte sur le plan religieux, la communauté est néanmoins très soudée et a un fort sentiment identitaire. Elle dispose de 18 synagogues (dont 6 sont fermées), d'un lycée, de 3 écoles primaires en exercice et d'un séminaire rabbinique, d'un journal communautaire, *Shalom*, de 6 associations culturelles et sportives et de 11 associations d'entraide ou caritatives.

La communauté d'Istanbul, qui représente pratiquement la totalité de la communauté juive de Turquie, est donc passée de l'Empire ottoman à la république pluripartite actuelle au prix d'adaptations et de restructurations qui ont profondément modifié sa nature, son ampleur et son aspect, et de crises qui ont entraîné son émigration massive. Cependant la sagesse de ses dirigeants communautaires et leur clairvoyance politique lui ont assuré une position confortable comparée à celle des autres minorités et une place privilégiée auprès des gouvernements turcs successifs, considérable en regard de sa petite taille. Elle a su s'adapter aux changements en modifiant ses stratégies sans pour autant renoncer à ses intérêts communautaires ni donner de signe d'assimilation. Si elle est toujours exclue de la fonction publique et de l'armée et si son intégration politique est marginale, son intégration économique est d'autant plus réussie qu'elle s'est débarrassée des franges les moins prospères de sa population lors de l'émigration de 1948 vers Israël. Pragmatique autant que fidèle, elle a lié son sort au destin de la Turquie et se montre prête, cinq cents ans plus tard, à renouveler son allégeance envers le « Turc » qui l'accueillit en 1492 et qui, malgré les crises contradictoires qui l'agitèrent, lui marqua, en général, sa protection.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie ne concerne pas les provinces de l'Empire ottoman qui font l'objet d'études particulières dans cet ouvrage.

L'Empire ottoman depuis 1492 jusqu'à la fin du XIXe siècle

Sources

S. ANDREEV (éd.), *Ottoman Documents on Balkan Jews, XVIth-XVIIth Centuries*, Sofia, 1990.

E. CAPSALI, *Seder Eliyahu Zuta*, Jérusalem, 1975-1977, 2 vol.

P. DUMONT, « Une source pour l'étude des communautés juives de Turquie, les archives de l'Alliance israélite universelle », *Journal Asiatique*, 267, 1979, p. 101-135.

A. GALANTE, *Documents officiels turcs concernant les Juifs de Turquie*, Istanbul, 1937; *Recueil de nouveaux documents inédits concernant les Juifs de Turquie*, Istanbul, 1949; *Encore un nouveau recueil de documents concernant l'histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul, 1953.

A. HANANEL et E. EŠKENAZI, *Evreiski izvori. Fontes hebraici ad res œconomicas socialesque terrarum balcanicarum sæculo XVI pertinentes*, Sofia, 1958-1960, 2 vol.

U. HEYD, *Ottoman Documents on Palestine, 1552-1615*, Oxford, 1960.

F. KOBLER, *Letters of the Jews Through the Ages*, Londres, 1952.

S. de MEDINA (MAHARASHDAM), *Sh'elot u Tshuvot*, Salonique, 1594-1597; Lemberg, 1862.

E. MIZRAHI (RE'EM), *Sh'lot u Tshuvot*, Jérusalem, 1938.

S. USQUE, *Consolation for the Tribulations of Israel*, trad. M.A. Cohen, Philadelphie, 1965.

Ouvrages généraux

R. ATTAL, *Les Juifs de Grèce. Bibliographie*, Jérusalem, 1984.

S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*. t. XVIII : « Late Middle Ages and Era of European Expansion (1200-1650). The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China », New York, 1983, 2e éd. revue et augmentée.

B. BRAUDE et LEWIS B (éd.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-Londres, 2 vol.

M.A. EPSTEIN, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Fribourg-en-Brisgau, 1980.

M. FRANCO, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1897, rééd. Paris, 1981.

M. GOODBLATT, *Jewish Life in Turkey in the XVIth Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, New York, 1952.

E. JUHASZ (éd.), *Sephardi Jews in the Ottoman Empire. Aspects of Material Culture*, Jérusalem, 1989.

B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton, 1984.

R. MANTRAN (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, 1989.

S.A. ROSANES, *Divre Yemei Yisrael be-Togarmah*, Tel-Aviv, 1930; *Korot ha-Yehudim be-Turkiya ve artsot ha-kedem*, Sofia, 1938-1939, 2 vol.

A. SHMUELEVITZ, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the* Responsa, Leyde, 1984.

Études particulières

M.D. ANGEL, *The Jews of Rhodes. The History of a Sephardic Community*, New York, 1978.

Z. ANKORI, « From Zudecha to Yahudi Mahallesi : The Jewish Quarter of Candia in

the Seventeenth Century », dans *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, English Section, I, Jérusalem, 1974, p. 63-127.
B. ARBEL, « Venezia, gli Ebrei e l'attività di Solomon Ashkenazi nella guerra di Cipro », dans G. GOZZI (éd.), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milan, 1987, p. 163-190.
P. P. ARGENTI, *The Religious Minorities in Chios*, Cambridge, 1970.
N. BELDICEANU, « Un acte sur le statut de la communauté juive de Trikala », *Revue des études islamiques*, XL, 1972, p. 129-138.
B. BRAUDE, « International Competition and Domestic Cloth in the Ottoman Empire 1500-1650; A Study in Undevelopment », *Review*, Fernand Braudel Center, Binghamton, NY, II, 1979, p. 437-451.
A. COHEN, *Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge (Mass.), 1984.
A. COHEN et B. LEWIS, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, 1975.
M. COVO, *Aperçu sur la communauté israélite de Serres*, Tel-Aviv, 1962.
A. DANON, « Étude historique sur les impôts directs et indirects des communautés israélites de Turquie », *Revue des études juives*, XXXI, 1895, p. 52-61.
R.H. DAVIDSON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963.
P. DUMONT, « La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du XIXe siècle », *Revue historique*, n° 534, 1980, p. 351-393.
I.S. EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique, t. 1 (140 av. J.-C. à 1640) contenant un supplément sur l'histoire de l'industrie des tissus des Israélites de Salonique*, Thonon-Paris, 1935-1936.
S. FAROQHI, « Ein Günstling des osmanischen Sultans Murad III : David Passi », *Der Islam*, XLVII, 1971, p. 290-297.
A. FATTAL, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958.
A. GALANTE, *Histoire des Juifs d'Anatolie*, Istanbul, 1932; *Histoire des Juifs de Rhodes, Chio, Cos, etc.*, Istanbul, 1935; *Histoire des Juifs d'Istanbul*, Istanbul, 1941-1942, 2 vol.
H. GROSS, « La famille juive des Hamon. Contribution à l'histoire des Juifs en Turquie », *Revue des études juives*, LVI, 1908, p. 1-26; LVII, 1909, p. 55- 78, 159.
P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci, duc de Naxos*, Paris-La Haye, 1968.
U. HEYD, « Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Süleymân the Magnificent », *Oriens*, 16, 1963, p. 152-170.
M. LEVY, *Die Sephardim in Bosnien*, Sarajevo, 1911.
B. LEWIS, « The Privilege granted by Mehmed II to his Physician », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIV, 1952, p. 550-563; *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, 1988.
A. MATKOVSKI, *A History of the Jews of Macedonia*, Skoplje, 1982.
S. MEZAN, *Les Juifs espagnols en Bulgarie*, Sofia, 1925.
M. MOLHO, *Histoire des Israélites de Castoria*, Salonique, 1938.
J.H. MORDTMANN, « Die jüdischen Kira im Serai der Sultane », *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, Westasiatische Studien*, XXXII, 1929, p. 1-38.
R.W. OLSON, « Jews in the Ottoman Empire and their Role in Light of New Documents : Addenda and Revisions to Gibb and Bowen », *Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8, 1976-1977, Istanbul, 1977, p. 119-144.
J. REZNIK, *Le Duc de Naxos; contribution à l'histoire juive du XVIe siècle*, Paris, 1936.
J.A. ROMANOS, « Histoire de la communauté israélite de Corfou », *Revue des études juives*, XXIII, 1891, p. 63-74.
E. ROMERO, « El teatro entre los sefardies orientales », *Sefarad*, 29e année, 1969, p. 187-212.

C. ROTH, *The House of Nasi; the Duke of Naxos*, Philadelphie, 5708/1948; *The House of Nasi; Doña Gracia*, New York, 1969.
S. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Londres, 1976.
G. SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi, the Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton, 1973. Trad. française, Paris, 1983.
S. SCHWARZFUCHS, « La décadence de la Galilée juive au XVI[e] siècle et la crise du textile au Proche-Orient », *Revue des études juives*, CXXI, 1962, p.169-179.
G. VEINSTEIN, « Une communauté ottomane : les Juifs d'Avlonya (Valona) dans la deuxième moitié du XVI[e] siècle », dans G. GOZZI (éd.), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milan, 1987, p. 781-828.
M. WISCHNITZER, *A History of Jewish Crafts and Guilds*, New York, 1965.

Bibliographie complémentaire
A.S. AMARILLO, « Les sociétés de secours aux pauvres », *Sefunot*, 15, 1971-1978, p. 103-134 (en hébreu).
J. BARNAÏ, « Histoire du sabbataïsme et son rôle dans la vie juive de l'Empire ottoman », *Peamim*, 3, 1944, p. 59-72 (en hébreu); « Les Juifs de Palestine au XVIII[e] siècle sous l'égide des « employés de Constantinople », Jérusalem, 1982 (en hébreu); « Les Juifs de l'Empire ottoman », dans S. ETTINGER, *Histoire des Juifs en terre d'islam*, Jérusalem, 1986, vol. 2, p. 210-220 (en hébreu); « Blood Libels in the Ottoman Empire from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries », dans S. ALMOG, *Anti-semitism through the Ages*, Oxford, 1988, p. 189-194.
A. BASHAN, *Captivité et rachat*, Ramat Gan, 1980 (en hébreu).
M. BENAYAHU, *Biographie du Ari*, Jérusalem, 1967 (en hébreu).
E. BENBASSA, « Zionism in the Ottoman Empire at the End of the 19th and the Beginning of the 20th Century », *Studies in Zionism*, vol. 11, 1990, p. 127-140.
BORNSTEIN-MAKOVSKI, « Les Juifs de cour portugais à Constantinople au XVI[e] siècle : Don Joseph Nasi », dans T. ANKORI, *De Lisbonne à Salonique et Constantinople*, Tel-Aviv, 1985, p. 69-94.
H. GERBER, « Les Juifs et les œuvres de bienfaisance musulmanes dans l'Empire ottoman », *Sefunot*, 17, 1983, p. 105-131 (en hébreu).
Y. HACKER, « Apogée et déclin. Aspects de la vie intellectuelle et sociale des exilés d'Espagne et du Portugal dans l'Empire ottoman », *Culture et société du Moyen Age*. Mélanges à la mémoire de H.D. ben Sasson, Jérusalem, 1983, p. 9-35 (en hébreu); « Le Grand Rabbinat dans l'Empire ottoman aux XV[e]-XVI[e] siècles », *Tsion*, 49, 1984, p. 225-263 (en hébreu); « Les limites de l'autonomie juive : l'auto-juridiction juive dans l'Empire ottoman aux XVI[e]-XVIII[e] siècles », *Les Mutations de l'histoire juive*. Recueil Samuel Ettinger, Jérusalem, 1988, p. 349-388 (en hébreu); « Le système du *sürgün* et son influence sur la société juive de l'Empire ottoman aux XV[e]-XVI[e] siècles », *Tsion*, 55, 1990, p. 39-55 (en hébreu).
M. IDEL, « L'un est de la ville et les deux sont de la famille. Nouvelle étude sur la diffusion de la cabbale du Ari et le mouvement sabbataïste », *Peamim*, 44, 1990, p. 5-30 (en hébreu).
D. TAMAR, *Recherches historiques sur les Juifs de Palestine et d'Italie*, Jérusalem, 1980 (en hébreu); *Études historiques sur les Juifs de Palestine et d'Orient*, Jérusalem, 1967 (en hébreu).

Économie
S. AVITSUR, « Histoire de l'industrie des tissus de laine de Salonique », *Sefunot*, 12, 1971-78, p. 145-168 (en hébreu).
J. BARNAÏ, « Les guildes de Jérusalem au XVIII[e] siècle pour l'étude de la société, de

l'économie et de la vie quotidienne des communautés juives », dans A. COHEN, *Les Juifs sous l'administration islamique*, Jérusalem, p. 271-326 (en hébreu); « Les guildes juives de Turquie aux XVIe-XIXe siècles », dans G. GROSS, *Les Juifs et l'économie*, Jérusalem, 1985, p. 133-148 (en hébreu).

A. BASHAN, « The Rise and Decline of the Sephardi Communities in the Levant. The Economic Aspects », *The Western Sephardim. The Sephardi heritage*, vol. II, Grendon, 1989, p. 349-388; « La liberté de commerce et l'imposition des exportateurs juifs dans l'Empire ottoman aux XVIe-XVIIe siècles », *Mimizrah umima'arav*, 1, 1974, p. 105-166 (en hébreu); « L'activité économique des Juifs de Smyrne aux XVIIe-XVIIIe siècles d'après les archives de la Compagnie du Levant britannique », dans A. COHEN, *Les Juifs sous l'administration islamique*, Jérusalem, p. 149-168 (en hébreu).

B. BRAODA, « L'industrie des " habits du roi " dans l'économie de la Méditerranée orientale », *Peamim*, 15, 1983, p. 82-95 (en hébreu).

A. GALANTE, *Rôle économique des Juifs d'Istanbul*, Istanbul, 1942.

H. GERBER, « L'entreprise et le commerce international dans les activités économiques des Juifs de l'Empire ottoman aux XVIIe-XVIIIe siècles », *Tsion*, 33, 1978, p. 67-88 (en hébreu); « Les Juifs dans la vie économique de Brousse au XVIIe siècle : remarques et conclusions », *Sefunot*, 16, 1980, p. 235-272 (en hébreu); *Les Juifs de l'Empire ottoman. Économie et société*, Jérusalem, 1983 (en hébreu).

M. ROSEN, « Les *fattoria*. Chapitre de l'histoire du commerce en Méditerranée aux XVIe-XVIIe siècles », *Mikedem umiyam*, 1, 1981, p. 101-132 (en hébreu).

A. SHOHAT, « La question des impôts et l'administration des communautés grecques au XVIe siècle », *Sefunot*, 11 (1971-1978), p. 289-339 (en hébreu). « Les " habits du roi " à Salonique », *Sefunot*, 12, 1978, p. 169-188 (en hébreu).

Presse et imprimerie

Y. HACKER, « Les imprimeries de Constantinople au XVIe siècle », *Areshet*, II, 1972, p. 457-493 (en hébreu).

A. GALANTE, *La Presse judéo-espagnole mondiale*, Istanbul, 1935.

M. D. GAON, *La Presse en ladino*, Jérusalem, 1965.

B. BEN YA'ACOV, « Les imprimeries de Salonique », dans *Salonique, ville mère*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1967 (en hébreu).

A. YAARI, *L'Imprimerie juive de Constantinople*, Jérusalem, 1967 (en hébreu).

Les séfarades d'Istanbul depuis l'installation jusqu'à la fin du XIXe siècle

J. BARNAI, « Repères pour l'histoire de la communauté de Constantinople au XVIIIe siècle », *Mikedem umiyam*, 1, 1981, p. 53-66 (en hébreu).

J. BARNAI et S. GRABER, « Les guildes juives de Constantinople à la fin du XVIIIe siècle », *Michael*, 7, 1982, p. 206-224 (en hébreu).

E. BENBASSA, *Un grand rabbin sépharade en politique, 1892-1923*, Paris, 1990.

L. BORNSTEIN, « Jewish Brokers in Constantinople during the 17th Century according to Hebrew Documents » dans A. TOAFF et S. SCHWARZFUCHS, *The Mediterranean and the Jews*, Ramat Gan, 1989, p. 75-104.

H. GERBER, « Histoire des Juifs de Constantinople aux XVIIe-XIXe siècles », *Peamim*, 12, 1982, p. 27-46 (en hébreu).

L. LANDAU, *La Forme et le fond du* Meam Loez *de Jacob Kuli*, thèse de doctorat, université hébraïque de Jérusalem, 1990 (en hébreu).

M. ROSEN, *La Communauté juive de Jérusalem au XVIIe siècle*, Jérusalem, 1985 (en hébreu).

U. HEYD, « The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century », *Oriens*, 6, 1953, p. 279-314.

Les Juifs de Smyrne depuis l'installation jusqu'à la fin du XIXe siècle

A. BASHAN, « Les incendies et les tremblements de terre à Smyrne aux XVIIe-XIXe siècles et les témoignages attestant la responsabilité des Juifs », *Mikedem umiyam*, 2, 1986, p. 13-28 (en hébreu); « Jewish Moneylending in Constantinople and Smyrna during the 17th and 18th Centuries as Reflected in the British Levant Company's Archives », dans A. TOAFF et S. SCHWARZFUCHS, *The Mediterranean and the Jews*, Ramat Gan, 1989, p. 57-74; « L'activité économique des Juifs de Smyrne aux XVIIe-XVIIIe siècles d'après les archives de la Compagnie du Levant britannique », dans A. COHEN, *Les Juifs sous l'administration islamique*, Jérusalem, p. 149-168 (en hébreu).

J. BARNAÏ, « Alliance et rupture entre les rabbins de Turquie et les rabbins de Pologne et l'Europe centrale au XVIIe siècle », *Gil'ad*, 9, 1986 (en hébreu); « Deux témoignages sur l'histoire du sabbataïsme à Tunis et Smyrne », *Tsion*, 52, 1987, p. 191-202 (en hébreu); « Les débuts de la communauté juive de Smyrne à l'époque ottomane », *Peamim*, 12, 1982, p. 47-58 (en hébreu); « Repères pour l'histoire de la société juive de Smyrne à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe », *Tsion*, 42, 1982, p. 56-76 (en hébreu); « Les marranes portugais de Smyrne au XVIIe siècle », *Histoire de la nation*, I, Jérusalem, 1983, p. 289-298 (en hébreu); « R. Joseph Escapa et le rabbinat de Smyrne », *Sefunot*, 18, 1985, p. 53-82 (en hébreu); « Les communautés juives de Smyrne au XVIIe siècle », *Peamim* (à paraître, en hébreu).

J. BARNAÏ et S. GRABER, *Les Juifs de Smyrne au XIXe siècle*, Jérusalem, 1985 (en hébreu).

D. GOFFMAN, *Izmir and the levantine world, 1550-1650*, Seattle et Londres, 1920.

Y. HACKER, « L'émissaire de Louis XIV au Levant et la culture des Juifs de l'Empire ottoman d'après les chroniques de 1675 », *Tsion*, 52, 1987, p. 25-44 (en hébreu).

S. HA-LEVI, *Lev Schlomoh*, Salonique, 1808.

A. LOUZTKI, « Les *Francos* d'Alep et l'influence des capitulations sur les Juifs de Smyrne (de 1673 à l'époque de la Révolution française) », *Tsion*, 6, 1941, p. 46-79 (en hébreu).

A. RODRIGUE, *French Jews, Turkish Jews*, Bloomington, 1990.

M. ROSEN, « Archives de la chambre de commerce de Marseille. Source de l'histoire des communautés juives du Levant et d'Afrique du Nord », *Peamim*, 9, 1981, p. 112-124 (en hébreu).

G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi et le mouvement sabbataïste de son vivant*, Tel-Aviv, 1947 (en hébreu).

N. ÜLKER, *The Rise of Izmir, 1688-1740*. Thèse de doctorat, université de Michigan, 1974.

A. YAARI, « L'imprimerie juive de Smyrne », *Areshet*, 1, 1959, p. 98-103 (en hébreu).

La communauté juive de Salonique 1430-1943

A.S. AMARILLO, « Le *Hevrat Talmud Torah Hagadol* de Salonique », *Sefunot*, 13, 1971-1978, p. 273-308 (en hébreu).

S. AVITSUR, « Histoire de l'industrie des tissus de laine de Salonique », *Sefunot*, 12, 1971-1978, p. 145-168 (en hébreu).

J. BARNAÏ, « Les Juifs de l'Empire ottoman », dans S. Ettinger, *Histoire des Juifs en terre d'islam*, Jérusalem, 1986, vol. 2 (en hébreu).

A. BASHAN, « La position des rabbins de Salonique aux XVIe-XVIIIe siècles confrontés à l'autorité de la minorité possédante, et leurs décisions communautaires », *De l'Orient à l'Occident*, II, 1980, p. 27-52 (en hébreu).

M. T. BENAYA, « Moïse Almosnino et la grande immigration portugaise à Salonique », dans T. ANKORI, *De Lisbonne à Salonique*, Tel-Aviv, 1985, p. 95-120.

M. BENAYAHU, « Le mouvement sabbataïste en Grèce », *Sefunot*, 14, 1971-78, p. 77-

108 (en hébreu); « R. Joseph Taitaçak de Salonique, exilarque d'Espagne », dans T. ANKORI, *Jadis et Maintenant*, Tel-Aviv, 1984, p. 21-34.
D. BENVENISTI, « R. Judah Jacob Nehama, précurseur de la *Haskalah* à Salonique », dans *La Pensée hébraïque en terre d'islam*, Jérusalem 1982, p. 144-164.
I.S. EMMANUEL, *Histoire des Israélites de Salonique, t. I (140 av. J.-C. à 1640) contenant un supplément sur l'histoire de l'industrie des tissus des Israélites de Salonique*, Thonon-Paris, 1935-1936 ; « Histoire des Juifs de Salonique », dans T.A. RECANATI, *Mémoire de Salonique*, Tel-Aviv, 1972, vol. 1, p. 200-209.
D. FAHRI, « Les Juifs de Salonique et la révolte des Jeunes-Turcs », *Sefunot*, 15, 1971-1978, p. 135-152 (en hébreu).
Y. HACKER, *La Société juive de Salonique et ses composantes aux XV[e] et XVI[e] siècles*, thèse de doctorat, université hébraïque de Jérusalem, Jérusalem, 1979.
M. LASCARIS, *Salonique à la fin du XVIII[e] siècle*, Athènes, 1839; *La Révolution grecque vue de Salonique*, Bucarest, 1942.
M. MOLHO, *Contribución a la historia de los judíos de Salonica*, Salonique, 1932; *Usos y costumbres de los judíos de Salonica*, Madrid-Barcelone, 1950.
E. MORIN, *Vidal et les siens*, Paris, 1989.
J. NEHAMA, *Histoire des Israélites de Salonique*, Paris, 1935-1978, 5 vol; « The Jews of Salonika in the Ottoman Period » et « The Jews of Salonika and the Rest of Greece under Hellenic Rule », *The Western Sephardim, The Sephardi heritage*, vol. II, Grendon, 1989.
R. REUVEN, « Le mouvement sioniste de Salonique », dans T. ANKORI, *Jadis et Maintenant*, Tel-Aviv, 1984, p. 85-106.
S. SCHWARZFUCHS, « L'échelle de Salonique », *Sefunot*, 15, 1971-1978, p. 77-102.
A. SHOHAT, « Les " vêtements du roi " à Salonique », *Sefunot*, 12, 1971-1978, p. 169-188 (en hébreu); « La question des impôts et les dirigeants communautaires dans les communautés grecques au XVI[e] siècle », *ibid.*, p. 299-340.
N. SVORONOS, *Le Commerce de Salonique au XVIII[e] siècle*, Salonique, 1947.
B. BEN YA'ACOV, « Les imprimeries de Salonique », dans *Salonique, ville mère*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1967 (en hébreu).

La communauté séfarade de Turquie du début du XX[e] siècle à nos jours

F. AHMAD, « Unionist Relations with the Greek, Armenian and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914 » in *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 1, p. 420-434.
C. AKTAR, *L'Occidentalisation de la Turquie, essai critique*, Paris, 1986.
B. BAREILLES, *Constantinople, ses cités franques et levantines (Pera, Galata, banlieue)*, Paris, 1918.
E. BENBASSA, *Un Grand Rabbin sépharade en politique, 1892-1923*, Paris, 1990.
A. BENVENISTE, *Le Bosphore à la Roquette – La communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940)*, Paris, 1989.
M.C. BORNES-VAROL, « Quelques chansons de circonstance », in *Vidas largas*, n° 4/5, Paris, 1986, p. 40-44.
E.C. CLARK, « The Turkish Varlik Vergisi reconsidered », in *Middle Eastern Studies*, vol. 8, n° 2, mai 1972, p. 205-217; « Correspondance », *ibid.*, vol. 9, n° 2, 1973, p. 256-259.
P. DUMONT, « Une source pour l'étude des communautés juives de Turquie : les archives de l'Alliance israélite universelle » in *Journal Asiatique*, tome CCLXVII, 1979, p. 101-135; « Jewish Communities in Turkey during the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance israélite

universelle » in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 1, p. 209-242; *Mustafa Kemal, 1919-1924*, 1983.

P. DUMONT et F. GEORGEON, « La mort d'un empire (1908-1923) », in *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de R. MANTRAN, Paris, 1989, p. 577-647.

A. GALANTE, *Histoire des Juifs de Turquie*, Istanbul, 1984 (9 tomes).

P. GENTIZON, *Mustapha Kemal ou l'Orient en marche*, Paris, 1929.

F. GEORGEON, « Le dernier sursaut (1878-1908) », in *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de R. MANTRAN, Paris, 1989, p. 523-576.

C. ISSAWI, « The Transformation of the Economic Position of the Millets in the Nineteenth Century » in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 1, p. 261-286.

A. JEVAKHOFF, *Kemal Atatürk – Les Chemins de l'Occident*, Paris, 1989.

K. KARPAT, « Millets and Nationality : The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era » in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, 1982, vol. 1, p. 141-170.

R. KASTORYANO, « De Millet à communauté – les Juifs de Turquie » in *Ottoman and Turkish Jewry : Community and Leadership*, ouvrage collectif sous la direction de A. RODRIGUE, Indiana University Press, à paraître; « Passage par Galata : indicateur de mobilité sociale des Juifs d'Istanbul » in *Galata*, ouvrage collectif sous la direction de J.L. BACQUE-GRAMMONT, Istanbul, à paraître.

B. LEWIS, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, 1986; *Islam et laïcité*, Paris, 1988.

H. NAHUM, *Les Juifs de Smyrne à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle*, mémoire de DEA, Paris-IV, septembre 1990.

N. NATHAN, « Notes on the Jews of Turkey », in *The Jewish Journal of Sociology*, vol. VI, n° 2, New York, décembre 1964, p. 172-189.

A. RODRIGUE, *De l'instruction à l'émancipation. Les Enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient, 1860-1939*, Paris, 1989.

H.V. SEPHIHA, *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, Paris, 1979.

M.C. VAROL, *Balat, faubourg juif d'Istanbul*, Istanbul, 1989; « Le sort du judéo-espagnol à Istanbul – Évolution du plurilinguisme de la communauté juive », communication au colloque international « Des langues et des villes », Dakar, 15-17 septembre 1990, à paraître dans les *Actes*.

W.F. WEIKER, *The Unseen Israelis – The Jews from Turkey in Israel*, University Press of America, 1987.

Périodiques

Shalom, hebdomadaire de la communauté juive de Turquie, publié en judéo-espagnol par A. LEON (1947-1989) puis en turc et judéo-espagnol par S. BICERANO.

Cumhuriyet « La République », quotidien turc fondé en 1924 par Y. NADI.

Syrie

Les Juifs de Syrie et l'affaire de Damas

Raymond Stambouli
Écrivain

Arrivés en Turquie, les *sefardim* se dispersèrent dans les différentes provinces de l'immense Empire ottoman, suivant en général les grandes voies du commerce.

Au Liban tout proche, on les retrouva à Beyrouth et dans les villages de la montagne surplombant la ville. En Syrie, ils arrivèrent en nombre appréciable à Damas et à Alep. Plusieurs centaines de familles s'y installèrent au côté des Juifs locaux et d'autres d'origine européenne. A Damas, le chroniqueur italien Rabbi Moses Bassola d'Ancona, qui visite la ville en 1522, dénombre cinq cents familles juives. Les Juifs locaux parlant arabe et turc et appelés *morescos* (« Maures ») par les autres Juifs, y côtoient les *sefardim* nouveaux et des Juifs « siciliens ».

Au XVIe siècle, à Damas, une grande figure se détache, celle du poète, kabbaliste et commentateur de la Bible Israël ben Moses Najara. Son œuvre de poésie religieuse lui survivra puisqu'une partie d'entre elle trouve encore aujourd'hui sa place dans le rituel de nombreuses communautés.

Bien qu'habitant le même quartier, chacun de ces groupes préférait avoir sa propre synagogue avec son rabbin et un rite qui lui était particulier. La synagogue des séfarades s'appelait Hatayó. Le chroniqueur signale la très vieille synagogue de Jobar, située à deux lieues de la sortie de la ville, lieu de pèlerinage très fréquenté à ce jour. Sa construction est antérieure au Christ ; on dit que le prophète Élie s'y serait réfugié.

Il est évident que ces groupes ne vécurent pas séparés. Au fil des années ils s'étaient unis par des liens matrimoniaux.

Au XIXe siècle tous les Juifs de Damas, y compris ceux d'origine européenne, origine que leur noms indiquaient, parlaient et écrivaient l'arabe et le turc, avaient adopté le mode de vie et le costume locaux, y compris le voile pour les femmes aisées ou

riches. La cuisine familiale indiquait, aussi sûrement que le choix de la synagogue, l'origine du maître des lieux ou de son épouse.

A Alep, si l'on a des traces certaines de l'arrivée de familles séfarades dès le début du XVIe siècle, personne ne semble en avoir recensé le nombre ou la composition sociale. Les séfarades se distinguaient par l'usage du judéo-espagnol dont ils mêlaient souvent les expressions à la langue courante. A la synagogue, ils se signalaient par une prononciation particulière de l'hébreu liturgique. Ils s'intégrèrent facilement dans une communauté qui devint célèbre pour son talent commercial et son génie financier.

Damas, comme toute cité ottomane, était divisée en quartiers appelés *mehalla*. Chaque quartier abritait une communauté particulière regroupée autour d'un lieu de culte et soumise à l'autorité d'un chef spirituel.

Les Juifs, pour leur part, s'étaient regroupés en *kehilot* (« groupes spécifiques »), chaque *kehila* ayant sa propre synagogue et son propre rabbin. Le quartier juif, pas plus que le quartier chrétien qui lui était adjacent, n'était un ghetto au sens européen du terme. L'organisation communautaire facilitait la vie de tous les jours et permettait d'éviter autant que possible les frictions avec ceux qui légitimement pouvaient avoir d'autres mœurs ou d'autres habitudes. Il n'était nullement interdit aux habitants de sortir de leur quartier. Très souvent le lieu de travail était situé dans la ville musulmane. Cependant, une fois l'agitation du jour terminée, on aimait bien se retrouver entre soi, partager les mêmes coutumes, se soumettre aux mêmes rites, sans gêner le voisin. Ensemble, mais chacun chez soi : cela semblait le plus sûr moyen de garantir la paix à tout le monde. C'est dans cette atmosphère qu'éclata en février 1840 l'affaire dite des Juifs de Damas.

Cette affaire est à plusieurs égards exemplaire. Elle rappelle la situation dans laquelle vivait une communauté juive soumise à l'arbitraire le plus absolu de fonctionnaires locaux ignares et cruels. Elle jette une lumière crue sur le comportement de certains agents consulaires des puissances européennes qui transposaient en Orient des préjugés antisémites remontant aux périodes les plus sombres du Moyen Age. La conjugaison de ces deux facteurs devait donner naissance à une tragédie qui émut l'Europe de l'époque.

Voici les faits brièvement rappelés :

Le 5 février 1840, le Père Thomas de Camangiano, originaire de Sardaigne et supérieur du couvent des Capucins de Damas,

disparaît avec son domestique. Catholique, il est, en vertu des accords conclus dès le XVI[e] siècle avec le gouvernement ottoman, sous la juridiction française. Mais, au lieu d'instruire lui-même l'affaire, le consul de France à Damas, le comte de Ratti-Menton, décide d'en confier l'instruction à son ami, le gouverneur égyptien de la ville, Chérif Pacha. De ce fait, la procédure ne sera pas française mais turque.

La rumeur publique dans le quartier chrétien voisin du quartier juif accuse les Juifs d'avoir assassiné les deux disparus. Le crime aurait eu un mobile rituel : recueillir le sang des victimes pour pétrir la pâte servant à la confection du pain azyme que les Juifs préparent pour célébrer leur Pâque.

Cette accusation calomnieuse de crime rituel n'est nullement dans la tradition orientale. L'islam a une longue tradition de tolérance à l'égard des « gens du Livre », chrétiens et Juifs. Malgré les croisades et des siècles de combats meurtriers entre chrétiens et musulmans, les trois religions monothéistes continuent à coexister dans toutes les villes d'Orient. Les sultans ottomans avaient à plusieurs reprises réaffirmé dans leurs *firmans* leur attachement à la liberté des cultes, interdisant sévèrement toute atteinte à cette liberté.

Chérif Pacha consulte son devin personnel. Ce dernier confirme qu'il faut bien rechercher les coupables parmi les Juifs!

Le consul de France, bien que dessaisi à sa demande de cette affaire, mène lui-même l'enquête à l'intérieur du quartier juif. Il fait arrêter un pauvre barbier juif à qui Chérif Pacha inflige deux cents coups de fouet sur la plante des pieds pour l'encourager à avouer. On lui serre la tête avec un tourniquet. Fou de douleur, il avoue tout ce que ses tortionnaires lui dictent et il désigne sept notables juifs comme coupables : le rabbin Michaan Yehouda, Moïse Aboulafia, David Harari et ses frères Isaac et Aaron, Joseph Harari leur oncle, et enfin Joseph Liniado. Le domestique de David Harari, arrêté et torturé, confirme les dires du barbier. Il désigne son maître comme ayant perpétré le crime.

Les accusés, arrêtés, sont aussitôt soumis à la torture dans la propre demeure de Chérif Pacha. Tous nient avec la plus grande énergie leur participation à l'affaire. Le consul de France, étonné de les voir persister dans leurs dénégations, demande que certaines tortures soient appliquées en sa présence car, dit-il, il est fort possible que ces hommes riches aient soudoyé certains tortionnaires afin d'éviter que leur soient infligées les souffrances les plus vives.

Joseph Harari, un vieillard de quatre-vingts ans, meurt sous les coups. Deux rabbins, Jacob Antebi et Azaria Halfon, sont arrêtés et soumis à la torture car, étant rabbins, ils sont supposés être au courant de ce crime rituel. Ils persistent à nier. Seul Moïse Aboulafia accepte de tout reconnaître, d'abjurer sa religion et de se convertir à l'islam pour échapper à de nouveaux tourments.

Des perquisitions répétées dans les demeures des accusés ne donnent aucun résultat. Le barbier soumis à de nouvelles tortures indique que le cadavre du moine, dépecé, a été jeté à l'égout. Le consul Ratti-Menton se rend en personne sur les lieux désignés et trouve des ossements qu'il déclare aussitôt être ceux du moine disparu. Des médecins, appelés en consultation, déclarent qu'il leur est impossible d'affirmer que ces ossements sont humains et encore moins s'ils peuvent être ceux d'une personne nommément désignée. Malgré cela, le juge déclare que les ossements trouvés sont bien ceux du Père Thomas, assassiné par les Juifs.

Joseph Liniado, interrogé, rappelle que le jour de la disparition du Père Thomas, il était dans sa demeure, ayant perdu sa fille. Il avait reçu l'après-midi, à l'heure du prétendu assassinat, la visite de condoléances de trois amis chrétiens de province, de passage dans la ville. Il demande de les faire citer comme témoins. En réponse, Chérif Pacha le fait à nouveau fouetter et le soumet à de nouvelles tortures. Dix jours plus tard, il meurt des suites de ses blessures. Considérant que l'affaire du Père Thomas est suffisamment instruite, le juge procède alors à l'enquête concernant la disparition du serviteur du prêtre. Il ordonne de torturer à nouveau le domestique de David Harari. Terrorisé, le domestique désigne de nouveaux coupables : quatre membres de la famille Farhi, dont le président de la communauté, Isaac Picciotto, Jacob Aboulafia et les deux frères Nathan et Aaron Levi-Stambouli. Bien que protégé autrichien, Isaac Picciotto est mis au secret et interrogé dans les locaux du consulat de France. C'est de la part de Ratti-Menton une erreur fatale. Le consul d'Autriche, M. Merlatto, refuse d'abandonner son protégé. Il s'oppose, conformément à la loi, à ce qu'il soit remis à la « justice » de Chérif Pacha et demande à étudier lui-même le dossier afin qu'on ne s'en remette plus au dire de Ratti-Menton. Ses conclusions sont diamétralement opposées à celles du consul de France. Il alerte aussitôt ses supérieurs qui adressent alors un rapport détaillé à Vienne. James de Rothschild, consul d'Autriche à Paris, prend connaissance de ce rapport dont il s'est procuré

une copie. Scandalisé, il alerte les membres de sa famille. L'affaire éclate au grand jour.

En France, Adolphe Crémieux, homme politique et avocat de talent, s'enflamme pour la cause des Juifs de Damas injustement accusés d'un crime abominable. Il décide de faire publier à Paris le rapport du consul autrichien Merlatto. Il se heurte au refus des organes de presse qui ne veulent pas se désolidariser du représentant français à Damas. De son côté, Ratti-Menton adresse à Thiers, au Quai d'Orsay, un compte-rendu justifiant la procédure suivie, niant toute violence physique et affirmant que les Juifs de Damas sont bien coupables. Sommé par Crémieux de publier ce compte-rendu, Thiers refuse « dans l'intérêt de la France ». La polémique s'étend; les passions se déchaînent. Aux arguments de bon sens avancés par Crémieux, *La Gazette de France* répond avec une cruelle franchise : « Si on veut que les Juifs soient innocents de l'égorgement raffiné du Père Thomas, il faudrait alors accuser les musulmans et les chrétiens! C'est une triste alternative. »

Devant l'hostilité évidente de l'opinion publique en France, Crémieux se rend à Londres. Il réussit à gagner à sa cause Sir Moses Montefiore qui alerte à son tour l'opinion publique anglaise et coordonne les efforts déployés pour cette cause à l'échelle internationale. Il est décidé à désigner une délégation, composée des représentants les plus prestigieux du judaïsme européen, qui se rendra en Égypte auprès du vice-roi et si nécessaire auprès du sultan à Istanbul. Adolphe Crémieux représentera les Juifs de France et Sir Moses Montefiore ceux de Grande-Bretagne. Mais alors que la reine Victoria en personne assure la délégation de son appui et de celui de Lord Palmerston, Crémieux n'obtient aucun appui du gouvernement français.

La campagne de presse développée dans les plus grands journaux européens finit par émouvoir le vice-roi d'Égypte, Mohamed Ali, soucieux de donner à l'Europe une image favorable de son pays. Il ordonne l'arrêt immédiat des tortures et rappelle à l'ordre Chérif Pacha. Les résultats ne se font guère attendre. Moïse Aboulafia rétracte énergiquement ses aveux, déclarant qu'ils lui ont été arrachés sous la torture. Le barbier Suleiman, principal témoin à charge, se rétracte également.

Crémieux et Montefiore obtiennent du vice-roi d'Égypte une mise en liberté des victimes et non la grâce qu'il voulait leur octroyer, mais quatre hommes sont déjà morts sous la torture. Ainsi se termine la douloureuse affaire des Juifs de Damas.

Chérif Pacha est rappelé au Caire, Ratti-Menton est nommé loin de l'Orient sans avoir été formellement désavoué par sa hiérarchie. C'est à Damas que, pour la première fois, minoritaires et persécutés, les Juifs ne se sont pas contentés de se défendre individuellement mais ont agi collectivement avec le soutien actif de leurs frères à l'étranger. Depuis l'affaire de Damas, jamais plus les Juifs persécutés par un tyran local ne seront seuls. L'affaire de Damas fut l'élément déterminant qui suscita, quelques années plus tard, la création de l'Alliance israélite universelle.

A Paris, Thiers et le gouvernement refusèrent que la vérité fût rétablie. Ils ne voulaient pas se dédire et encore moins dévoiler le triste rôle joué par les représentants locaux du Quai d'Orsay. Crémieux et Montefiore, reçus en triomphe dans toute l'Europe à leur retour d'Égypte, furent ignorés à Paris. L'hostilité entretenue par la presse de droite était telle que Crémieux renonça à faire publier le rapport sur sa mission et les résultats heureux obtenus.

Au Quai d'Orsay, une « solidarité » mal comprise joua contre les Juifs de Damas : le dossier fut retiré des archives du ministère et classé. Il ne pouvait plus être consulté ni communiqué à quiconque. Sous le titre général de « Dossier du Père Thomas », ce dossier est divisé en trois parties :

1) Dossier de l'affaire du Père Thomas assassiné par les Israélites indigènes.
2) Affaire du Père Thomas assassiné par les Israélites indigènes.
3) Dossier Ratti-Menton.

Il est resté ainsi au secret pendant près de cent cinquante ans.

Une loi récente votée par les parlementaires français permet enfin aux chercheurs de prendre connaissance du dossier des Juifs de Damas qui n'assassinèrent ni le Père Thomas ni son domestique!

Il reste aujourd'hui à Damas environ 2 500 Juifs, à Alep 1 200 et quelques centaines de Juifs sont encore dispersés dans les villes du nord de la Syrie. En 1939, ils étaient plus de cinquante mille au total. La culture séfarade s'est fortement atténuée; les Juifs sont devenus syriens. Ils parlent l'arabe et souvent le français. Le quartier « juif » a même perdu son nom. Les Juifs qui y vivent encore côtoient des Palestiniens musulmans, des Kurdes ou tout simplement des Syriens. Ils exercent leurs métiers traditionnels, généralement en paix. Leurs problèmes principaux viennent de l'isolement et l'interdiction qui leur est faite de quitter le pays.

Palestine, Israël

Les Juifs de Palestine à l'époque ottomane

Jacob Barnaï
Département d'histoire juive
Université de Haïfa

La Palestine, passée au XIII[e] siècle de la sujétion des croisés à celle des Mamelouks qui l'administraient à partir de l'Égypte, ne se trouvait pas encore sous domination ottomane lors de l'expulsion des Juifs d'Espagne (1492) et de la conversion forcée des Juifs du Portugal (1497). Ce fut au cours du XV[e] siècle, avec la montée des persécutions, que les Juifs ibériques commencèrent à y affluer. Cette immigration, qui avait pour mobile des considérations d'ordre messianique, s'intensifia en 1453 lorsque Constantinople, la capitale byzantine, tomba aux mains des Ottomans. Nombre de Juifs, en effet, y virent le prélude de la rédemption messianique. Ce processus s'amplifia lors de la conquête de la Palestine par les Ottomans en 1516, avec l'arrivée massive des Juifs espagnols résidant en Turquie, dans les Balkans et en Afrique du Nord. La spécificité de cette immigration réside dans le fait qu'elle obéissait généralement à des motivations religieuses.

Venus en Palestine à la fin du XV[e] siècle et au XVI[e] siècle, les exilés et leurs descendants trouvèrent des communautés juives peu importantes – quelques centaines d'âmes – dont les plus anciens membres étaient les *musta'arabim* (ceux qui adoptent les us et coutumes des musulmans), les Juifs du royaume mamelouk. Elles comportaient également un petit nombre de Juifs originaires d'autres communautés : ashkénazes, italiens, occidentaux et karaïtes. A cette époque, les Juifs étaient concentrés principalement à Safed, à Jérusalem et dans quelques autres villes, bourgs et villages. La population de la Palestine se composait alors d'une majorité arabo-musulmane, d'une minorité arabo-chrétienne et de chrétiens européens, gardiens des lieux saints de la chrétienté [1].

Les réfugiés d'Espagne et du Portugal, qui gagnèrent la Palestine par milliers, se regroupèrent tout d'abord à Safed – foyer de l'implantation juive de Palestine –, à Jérusalem, à Tibériade, à Hébron

ainsi que dans des agglomérations de moindre importance, à Gaza par exemple. Tant sur le plan numérique qu'administratif, économique et culturel, les Juifs ibériques prirent très vite l'ascendant sur les autres communautés juives du pays.

Au XVIe siècle, la congrégation juive hiérosolymitaine participa activement à l'essor et au développement économique de la cité; à l'édification des remparts, par exemple [2]. Toutefois, le centre principal s'établit à Safed. La communauté de Safed avait, à cette époque, deux caractéristiques essentielles. L'une était la manufacture de textiles qui, employant des milliers de Juifs, représentait la principale source de revenus de la communauté, de la ville et de la région tout entière. L'autre était l'important centre culturel qui s'y constitua autour de figures éminentes du judaïsme espagnol.

A cette époque, on assista à une grosse demande de tissus manufacturés teints, une spécialité de l'Empire ottoman dans laquelle étaient passés maîtres les exilés espagnols qui avaient emporté avec eux leur savoir-faire dans ce domaine. Safed s'approvisionnait en laine de mouton et de chèvre ainsi qu'en coton de Galilée [3]. Au milieu du XVIe siècle, la famille Mendes (Doña Gracia et Don Joseph Nasi) tenta de créer à Tibériade, avec l'aval de la Sublime Porte, une industrie de la soie, mais l'expérience se solda très vite par un échec. L'historiographie juive moderne a prêté à cet épisode une dimension nationale romantique [4].

Les exilés espagnols et leurs descendants développèrent le centre spirituel de Safed. Lorsque les exilés, souvent après de nombreuses tribulations, arrivent à Safed à la fin du XVe siècle, ils trouvent une petite communauté pauvre et divisée. On doit au caractère doux et pacifique du rabbin Joseph Saragossi, originaire d'Espagne, non seulement une réorganisation de la communauté mais encore une paix et une harmonie dans la ville à laquelle s'associent les musulmans. A partir de 1538, les rabbins de Safed, conscients de leur influence, s'efforcèrent de donner une nouvelle impulsion à leur autorité qu'ils voulaient étendre à toute la diaspora et qui devait trouver son apogée dans la reconstitution du Sanhédrin; cette tentative, qui suscita de nombreuses oppositions, en particulier sur le problème de l'ordination rabbinique, avorta. L'activité spirituelle de Safed se concentra sur deux axes principaux : la *halakah* – illustrée notamment par l'œuvre de Rabbi Joseph Caro [5] – et la kabbale de Safed.

Le traumatisme de l'exil avait donné un regain d'intérêt pour la

mystique, comme le prouvent les nombreux kabbalistes d'origine séfarade qui firent la gloire de Safed. Parmi les plus célèbres, citons les rabbins séfarades Rabbi Salomon ha-Levi Alkabetz, Rabbi Hayyim Vital et le disciple de Joseph Caro, Rabbi Moïse Cordovero (1522-1570). D'une œuvre particulièrement abondante se détache son ouvrage le plus célèbre : le *Pardes Rimmonim*. Ces grands kabbalistes eurent pour disciples d'autres séfarades comme Rabbi Eliezer Azikri, à qui l'on doit l'un des premiers livres de morale kabbalistique, le *Sefer Haredim*, et Rabbi Eliahu ben Moses de Vidas, dont le *Reshit Hohma* fut traduit partiellement en espagnol à Amsterdam en 1633 sous le titre *Tratado del temor divino*.

Ces noms célèbres ne doivent pas faire oublier le rayonnement du plus illustre des maîtres de la kabbale, l'ashkénaze Rabbi Isaac Louria Ashkenazi, dit Ari (1534-1572) [6].

L'œuvre de codification de Joseph Caro et la kabbale de Safed eurent un grand retentissement dans toutes les communautés juives et influencèrent considérablement la production religieuse et la vie spirituelle du peuple juif au cours des générations ultérieures.

La fin du XVIe siècle vit l'effondrement de Safed en tant que centre économique et spirituel. Les raids arabes et druzes, la cruelle oppression fiscale due à l'avidité du gouverneur local, les épidémies, les invasions de sauterelles et le ralentissement de l'émigration en Terre Sainte firent péricliter la cité et sa population juive. D'une communauté prospère ne subsistaient, au XVIIe siècle, que quelques centaines d'âmes.

Le XVIIe et le XVIIIe siècle

Au début de ce siècle apparurent en Palestine et dans le *yishuv* juif (« implantation ») les signes avant-coureurs du déclin de l'Empire ottoman. Au fur et à mesure que la Sublime Porte perdait son assise et qu'au pouvoir central se substituait celui de chefs locaux, l'anarchie s'installait au sein des provinces éloignées. La Palestine ne fit pas exception. Cette situation contribua à favoriser les guerres tribales en Galilée, entraînant, entre autres, la ruine de Tibériade au milieu du XVIIe siècle. La ville fut reconstruite un siècle plus tard à l'initiative du gouverneur local qui y encouragea la réimplantation d'une communauté juive [7].

C'est à Jérusalem, au XVIIe siècle, qu'était établie la principale

communauté juive. Tandis qu'au XVIe siècle les Juifs de Palestine vivaient du fruit de leur travail, ils commencèrent à cette époque à dépendre de plus en plus largement de l'assistance des communautés de la diaspora. Cette pratique s'instaura par l'entremise d'émissaires chargés de collecter des fonds auprès de leurs frères étrangers. En conséquence, le XVIIe siècle vit se développer, au sein des différentes communautés, des troncs à aumônes et des sociétés charitables en vue de secourir les Juifs de Palestine et s'esquisser les démarches de riches personnalités juives, préoccupées par le sort de leurs coreligionnaires de Terre Sainte, auprès de l'Empire ottoman et des gouvernements européens [8].

La structure du *yishuv* connut un bouleversement démographique au début du XVIIe siècle. On assista à l'accroissement de l'immigration de personnes âgées qui, désireuses de finir leurs jours en Terre Sainte, représentaient une part considérable de la population globale. Pour l'essentiel, ces dernières subsistaient grâce au soutien de leurs familles et des communautés de la diaspora mais, en raison d'aléas divers, les subsides ne parvenaient pas toujours à temps, plongeant les communautés dans de graves difficultés.

Au XVIIe siècle, il y avait en Palestine de nombreux centres spirituels, certains de création récente, comme la *yeshiva*, fondée en 1659 depuis Amsterdam par le séfarade Abraham Pereyra, qui envoyait régulièrement à la Nation portugaise de la capitale hollandaise des nouvelles de Terre Sainte. Le plus brillant était la *yeshiva* Beth Yahacov, à Jérusalem, mais son influence et son activité n'égalaient pas celles de Safed au XVIe siècle [9]. En 1662, après son expulsion de Smyrne, Sabbataï Tsevi se rendit à Jérusalem où, en 1665, le prophète Nathan de Gaza le proclama Messie. Parti de Gaza, le mouvement messianique sabbataïste se propagea dans tout le pays. Précisons que Sabbataï Tsevi fut loin de faire l'unanimité parmi les rabbins de Jérusalem [10].

Au siècle suivant (1700-1702), les disciples de Sabbataï Tsevi affluèrent en Palestine sous la conduite de Rabbi Juda Hasid de Pologne et de Rabbi Abraham Ravigo d'Italie. Ces derniers croyaient au retour de Sabbataï Tsevi à Jérusalem, quarante ans après sa venue et sa conversion à l'islam. Sous l'égide de Rabbi Juda Hasid, cette secte joua un grand rôle dans le développement du *yishuv* au XVIIIe siècle.

La communauté ashkénaze ainsi que la communauté espagnole de Jérusalem sombrèrent dans un grave marasme entre 1700 et

1720 du fait des difficultés financières où se débattaient les sabbataïstes ashkénazes, criblés de dettes : leur chef, Rabbi Juda Hasid, étant décédé peu après son arrivée et les fonds de l'étranger se faisant attendre, ils s'étaient vus contraints d'emprunter à un taux usuraire élevé à des Arabes de Jérusalem. Incapables d'honorer leurs engagements, ils obligèrent leurs créanciers à poursuivre la communauté espagnole. Le paroxysme fut atteint en 1720, lorsque les créanciers musulmans mirent le feu à la synagogue ashkénaze de Jérusalem. Cela se passait sur fond de luttes tribales à Jérusalem et de conflits avec l'administration centrale de Damas et d'Istanbul. La tension s'aggrava au sein de la communauté juive de Jérusalem. Les dirigeants de la communauté espagnole majoritaire, qui était considérée comme le fidéjusseur de la congrégation ashkénaze, furent écroués. Ruinés à leur tour, nombre de Juifs de Jérusalem en furent réduits à quitter la ville et la communauté périclita [11].

Cette crise eut pour conséquence la création à Istanbul, en 1726, notamment à l'initiative des Juifs de la capitale, d'un organisme appelé Comité des employés de Jérusalem à Constantinople, dont l'objectif était de relever la congrégation juive de Jérusalem [12]. Constitué des plus riches membres de la communauté d'Istanbul, sous l'égide des rabbins de la ville, ce comité parvint à un accommodement quant au règlement des dettes de la communauté espagnole de Jérusalem : les intérêts furent annulés et le remboursement du capital étalé sur dix ans. Il avait en outre trois objectifs :

a) Concernant le pouvoir central : instaurer des relations entre les Juifs de Jérusalem, ainsi qu'entre les autres communautés de Palestine, et les autorités ottomanes, locales et centrales.

b) Concernant les communautés de diaspora : organiser et institutionnaliser des collectes d'urgence au profit des Juifs de Palestine; versement périodique d'une quote-part pour chaque congrégation, contrôle de l'activité des émissaires de Palestine, réglementation de l'immigration et des pèlerinages en Palestine.

c) Concernant les Juifs de Palestine : au vu du succès du Comité des employés de Jérusalem, créer à Istanbul des comités analogues patronnant les autres communautés du pays – Hébron, Safed, Tibériade – ainsi qu'une commission centrale regroupant ces quatre comités, appelée Commission des employés de Palestine à Constantinople.

Les initiatives de cette commission signifièrent la mainmise quasi absolue des Juifs d'Istanbul sur l'administration des communautés

de Palestine. Elle s'effectuait par le contrôle des recettes et des dépenses, la nomination des rabbins et des chefs communautaires, etc., afin d'éviter que ne se reproduisît la crise qui avait sévi à Jérusalem au début du siècle.

Les « employés » étaient particulièrement actifs dans les communautés espagnoles de Turquie, des Balkans, d'Italie, d'Amsterdam, d'Afrique du Nord et d'Europe orientale. Au XVIII[e] siècle, cessant d'être les simples instruments, à l'échelle internationale, du soutien aux Juifs de Palestine par le biais d'une politique centralisée, ils devinrent les véritables administrateurs du *yishuv*. Ce fait sans précédent servit de modèle à l'instauration du système de la *haloukah* (assistance financière) au XIX[e] siècle ainsi qu'au Comité des *pekidim* et des *amarkalim* * d'Amsterdam [13].

La population juive au XVIII[e] siècle était concentrée essentiellement à Jérusalem (trois mille âmes). Pour la plupart, les Juifs étaient originaires des communautés espagnoles de Turquie et des Balkans. Quant aux pèlerins, ils se recrutaient dans toutes les couches de la société : rabbins – kabbalistes notamment – gens du peuple, etc. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, en raison de l'accroissement de la population juive de la ville, on assista à Jérusalem à la prolifération des synagogues espagnoles (qui constituent de nos jours un ensemble de quatre synagogues groupées).

En 1740, sous l'impulsion de Rabbi Haïm Abulafia et de ses disciples venus de Smyrne, la population juive de Tibériade se releva grâce à l'appui du gouverneur local de Galilée, Da'ar Al Amar, désireux de développer la cité et sa région [14]. Vers la fin du siècle, en raison du dynamisme des gouverneurs locaux, la Galilée avait retrouvé sa prospérité, suscitant l'arrivée d'une immigration nouvelle originaire du Maghreb et d'Europe orientale. A la fin du XVIII[e] siècle, conséquence de l'essor de la Galilée – de Tibériade et de Safed notamment –, Jérusalem, tout en conservant son statut de première communauté juive de Palestine, commença à décliner. En conclusion, le XVIII[e] siècle fut marqué par l'ingérence grandissante des Juifs de la diaspora en Palestine, phénomène dont l'illustration la plus criante fut le système de la *haloukah* institué au XIX[e] siècle.

* Les *pekidim* sont les employés chargés d'organiser les collectes destinées à l'assistance financière. Les *amarkalim* sont les membres à Amsterdam d'un comité chargé de cette collecte. (N.d.T.)

Le XIXe siècle

Au XIXe siècle, conséquence de l'influence croissante de l'Europe et des Juifs européens en Palestine, le Comité des *pekidim* et *amarkalim* se substitua au Comité des employés de Constantinople.

Le redressement de la communauté de Jérusalem et des autres congrégations palestiniennes du fait des « employés » de Constantinople insuffla une vie nouvelle à la population juive de Palestine. A cette époque, en raison du développement économique général de la Palestine, de nouvelles communautés juives, dont l'élément moteur était représenté par les Juifs d'Afrique du Nord, s'implantèrent à Saint-Jean-d'Acre, à Haïfa, à Jaffa, etc. [15].

La vie de la Palestine en général et de la communauté juive en particulier tournait autour de Jérusalem. Au milieu du siècle, la congrégation espagnole hiérosolymitaine était toujours la pierre angulaire de la communauté et son porte-parole vis-à-vis de l'administration ottomane. Progressivement, toutefois, elle vit sa suprématie supplantée par de nouveaux éléments, venus d'Europe orientale et occidentale ainsi que du Maghreb, qui allaient bouleverser la structure démographique de la population juive tout entière. Quant aux subsides traditionnellement alloués au *yishuv* par leurs coreligionnaires ottomans, ils allaient devenir l'apanage des Juifs d'Europe. La pénétration des puissances européennes en Palestine par le biais des consulats implantés à Jérusalem et le système des capitulations accordées aux Juifs (sorte d'extraterritorialité au sein de l'Empire ottoman) devaient redistribuer les cartes politiques dans la région. Signalons enfin le rôle non négligeable des réformes ottomanes (*Tanzimat*) qui, en accordant l'égalité civique aux minorités juives et chrétiennes, allaient affranchir les Juifs de la tutelle des institutions traditionnelles.

Pour un temps, les réformes ottomanes devaient conforter l'autorité des vieilles structures espagnoles. Dans les années 1830 et 1840, espérant contrebalancer l'influence prépondérante des consulats étrangers, les Ottomans désignèrent le Grand Rabbin de chaque grande communauté (*Haham Bashi*). En 1841, Rabbi Haïm Abraham Mamon fut nommé Grand Rabbin de Jérusalem (la charge resta vacante jusque dans les années 1890). Ils n'obtinrent pas le résultat escompté [16].

La pénétration européenne et l'intérêt porté par les Juifs d'Europe à leurs coreligionnaires de Palestine favorisèrent la percée de la modernisation dans le *yishuv* au XIXe siècle. Pour la première fois, on chercha à s'affranchir du système de la *haloukah* par l'autarcie économique. Le milieu du siècle vit l'apparition des premières écoles modernes et de la première imprimerie juive, en 1842, à Jérusalem [17]. Dans tous ces domaines, l'œuvre la plus remarquable fut celle de Sir Moses Montefiore qui se rendit en Palestine à sept reprises entre 1827 et 1875 [18].

Dans le domaine de la modernisation, les élites séfarades locales jouèrent un rôle important; songeons par exemple à la figure de Joseph Navon (1858-1934), que l'on peut considérer comme l'un des pionniers du futur Israël. Issu d'une vieille famille de Jérusalem, Joseph Navon fut éduqué en France et revint en Palestine comme marchand et banquier. Tous ses ambitieux projets pour le pays ne virent pas le jour, mais il fut à l'origine de logements destinés à des personnes démunies à Jérusalem. En 1888, il obtint du gouvernement ottoman une concession et réalisa une voie ferrée reliant Jaffa et Jérusalem. Les autorités ottomanes lui conférèrent le titre de *bey* pour services rendus dans le développement du pays.

Les ashkénazes, comme les Européens, se dotèrent de structures distinctes de celles de la congrégation espagnole – qu'ils appelèrent *kollelim* – afin d'avoir toute latitude pour toucher la *haloukah* provenant de leurs communautés d'origine et de préserver la spécificité de leurs traditions respectives [19]. La Jérusalem du XIXe siècle – ainsi que, dans une moindre mesure, les autres communautés du pays – se caractérisait par une extrême disparité communautaire. Ainsi les différentes institutions du vieux *yishuv*, s'épuisant dans des querelles intestines pour avoir la meilleure part de la *haloukah*, se désintéressèrent du processus de modernisation du pays et se distancièrent des premiers mouvements nationalistes juifs qui s'organisaient en Palestine. En 1882, lorsque les premiers pionniers du nouveau *yishuv* débarquèrent en Palestine, ils trouvèrent une communauté déchirée, luttant pour sauvegarder ses traditions et maintenir le système de la *haloukah*. L'existence du nouveau *yishuv* entraîna l'isolement du vieux *yishuv* ashkénaze orthodoxe. La plupart des membres de la communauté espagnole ne s'associèrent pas au mouvement sioniste de Palestine [20].

Le destin de la kabbale espagnole : de l'expulsion à Safed

Roland Goetschel
Université de Paris-Sorbonne

La kabbale espagnole s'est diffusée massivement après l'expulsion de 1492. Mais, à la vérité, le mouvement avait déjà été amorcé dans les décennies qui précédaient cette année symbolique, selon deux directions principales qui convergeront en *Erets-Israël*. La première de ces routes est la route européenne, celle qui transite par l'Italie et par les communautés situées en territoire jadis byzantin. Parmi les kabbalistes qui empruntèrent cette voie figurent Rabbi Eliezer ha-Levi, Rabbi Joseph Taitatçak, Rabbi Joseph Caro, Rabbi Salomon Alkabetz. La seconde route est celle qui passe par l'Afrique du Nord et l'Égypte. Ce fut le chemin emprunté par Rabbi Jacob Berab, E. David ben Zimra et d'autres.

Comme l'a fait remarquer M. Idel, ces deux axes de diffusion n'ont pas simplement une signification géographique, mais renvoient également à une différenciation quant au contenu des écrits des ésotéristes ayant emprunté l'une ou l'autre voie [1].

Le passage par l'Italie et l'empire byzantin provoque, chez les kabbalistes originaires d'Espagne, une confrontation avec la culture européenne de la Renaissance qui avait pénétré profondément dans la pensée des Juifs de ces régions. C'est le cas même pour les kabbalistes les plus opposés à la kabbale philosophique, tels qu'un Judah Hayyat dont on connaît l'activité à Mantoue à partir de 1494 et sa critique de la kabbale philosophique [2], ou encore Rabbi Isaac Mar Hayyim qui use de catégories empruntées à l'aristotélisme dans son combat antiphilosophique. Rabbi Abraham ha-Levi, de passage à Venise dans son périple vers la Terre Sainte, et bien connu pour l'intense messianisme dont il fait preuve dans ses écrits, voit en Aristote une sorte de kabbaliste qui fut contraint de se déguiser en négateur de l'adventicité du monde. Rabbi Salomon Alkabetz fut, plusieurs années durant, l'élève de Rabbi Moïse Taitatçak qui avait une connaissance poussée de la scolastique chrétienne et spéciale-

ment de Thomas d'Aquin et d'Egidius de Rome dont certaines conceptions ne furent pas sans influencer l'élève, lequel subit aussi l'influence des écrits de Rabbi David Messer Leon [3].

La kabbale qui se développa en Italie à la fin du XV[e] siècle et dans la première partie du XVI[e] siècle présente des traits tout à fait originaux par rapport à ce qui existait auparavant.

En premier lieu, la kabbale se trouve présentée comme un antique savoir juif ésotérique dans son expression historique mais qui peut être compris et expliqué d'une manière philosophique. C'est là le présupposé commun à quatre ésotéristes, contemporains les uns des autres : Rabbi Yohanan Alemanno, Rabbi David Messer Leon, Rabbi Abraham de Balmes et Rabbi Isaac de Pise. Les trois premiers furent les élèves de Rabbi Judah Messer Leon, philosophe aristotélicien et antikabbaliste, ce qui n'empêcha pas ses élèves de se plonger, en sus d'Aristote, dans une kabbale matinée de néo-platonisme [4].

Certains kabbalistes italiens – ainsi Alemanno, Isaac de Pise et plus tard Rabbi Abraham Yagel – conçoivent la kabbale comme un savoir magique, c'est-à-dire comme une technique destinée à attirer vers le bas l'influx surnaturel prenant son origine dans les *sefirôt* pour le recueillir et en user. Cette façon de voir s'oppose à celle de la kabbale théosophique, telle qu'elle se retrouve dans le corpus zoharique, et pour laquelle la kabbale est essentiellement de nature théurgique, c'est-à-dire qu'elle vise essentiellement à instaurer ou à rétablir l'harmonie ou l'union entre les *sefirôt*.

La dernière particularité de ce milieu, c'est que l'on considère que cette kabbale conçue comme un antique savoir juif peut être transmise à un large public, et cette permissivité s'étend même pour certains au public chrétien. La kabbale est donc passée au rang d'un savoir ésotérique dont on peut débattre spéculativement avec tout un chacun.

Pour ce qui concerne les deux premiers traits qui définissent cette attitude, il apparaît que l'on est là en présence d'une sorte de résurgence de certaines conceptions présentes dans la kabbale espagnole, durant la seconde partie du XIV[e] siècle, dans les écrits de Rabbi Joseph ibn Waqar, Samuel Motot, Rabbi Samuel Sarsa, conceptions qui furent refoulées par les kabbalistes espagnols du XV[e] siècle, qui adhérèrent à la tendance théosophique véhiculée par le Zohar. C'est cette tradition rejetée au XV[e] siècle qui réapparaît en Italie avec des figures comme celle de Rabbi Yohanan Alemanno. C'est à la lumière de ces faits qu'il faut comprendre l'accent polé-

mique des écrits de Rabbi Isaac Mar Hayyim, de Rabbi Joseph ibn Shraga ou de Rabbi Isaac Hayyat, tous partisans de la kabbale théosophico-théurgique venue d'Espagne, à l'adresse des kabbalistes tenants du courant magico-philosophique de la péninsule italienne.

Par la suite, une conciliation s'opéra entre les deux approches. Ainsi voit-on dans les derniers écrits d'Alemanno figurer des passages du Zohar traduits en hébreu.

La suite des différentes versions des commentaires sur les *sefirôt* de Yehiel Nissim de Pise démontre aussi l'intérêt croissant témoigné par les kabbalistes italiens, après Alemanno et Isaac de Pise, à la kabbale espagnole dans son dernier état.

Ce qui compte en tout cas pour la suite, c'est que cette interprétation spéculative de la kabbale rendit possible plus tard en Italie la réception enthousiaste des systèmes kabbalistiques de Rabbi Moïse Cordovero et de Rabbi Salomon Alkabetz, originaires de Safed. Cordovero fut considéré en Italie après 1550 comme l'autorité la plus élevée en matière de kabbale; ce qui s'explique aisément si l'on considère le tour spéculatif de la kabbale du *Pardès Rimmônim*, dont la pensée se relie à celle de Rabbi Salomon Alkabetz et qui pour certains thèmes, comme celui de l'amour cosmique, de la conception magique de la musique, et de même en ce qui concerne le problème du mal, se fait l'écho de cette kabbale spéculative [5]. De même y a-t-il des raisons de penser que la réception en Italie de la kabbale lourianique, dans la version d'Israël Sarug, réception au demeurant assez restreinte, fut due pour une part non négligeable à ce que cette version avait incorporé de néoplatonisme.

A l'opposé de l'orientation « italienne », on peut constater que les kabbalistes espagnols qui empruntèrent le chemin de l'Afrique du Nord, tels que Rabbi Abraham Adrutiel – l'auteur des *'Abney Zikkarôn* –, Joseph Alashkar et Rabbi David ben Zimra demeurent dans le prolongement de l'orientation mythique et théosophique de la kabbale espagnole. Rabbi David ben Zimra, par exemple, reprend dans son *Migdal David* la mystique de l'alphabet emprunté au *Sefer Temûnah* et traite dans son *Metsûdat David* des *ta'amey mitwôt*, en citant souvent le *Zohar* et les *Tiqqûney Zohar*. Ce qui ne l'empêche pas, il faut le noter, de prendre parti, dans sa préface au *Migdal David*, dans le grand débat du siècle sur la nature substantielle ou instrumentale des *sefirôt*, en optant pour l'instrumentalité. Il revient également sur le problème de l'intentionnalité de la prière et critique vertement l'auteur de l'*Iggeret Hammûdôt* pour son identifi-

cation de *Keter* avec *'Eyn Sôf*. Si la kabbale de M. Cordovero est pour une part le produit de la voie italienne, on peut dire que la kabbale d'Isaac Louria plonge évidemment ses racines dans la tradition mythico-théosophique de la kabbale espagnole. On sait que l'*Ari* a étudié dans sa jeunesse auprès de Rabbi David ben Zimra en Égypte et qu'il n'ignorait pas les écrits de Rabbi David ben Yehudah le Hasid, en particulier son *Sefer Mar'eôt Tseba'ôt*.

Une autre caractéristique importante que l'on se doit de mentionner dans ce panorama des grandes tendances de la kabbale, au lendemain de l'expulsion, est le renouveau et la généralisation du phénomène de l'inspiration déjà attesté lui aussi avant l'expulsion dans le *Sefer ha-Meshib*, rédigé sans doute dans les années soixante du XVe siècle. L'inspiration est procurée au kabbaliste par le moyen d'une pratique magique : ainsi, par l'usage de noms divins à l'intérieur d'une conjuration, le kabbaliste parvient à obtenir les révélations d'un démon, d'un ange ou de Dieu. Ces pratiques se frayeront un chemin jusqu'à Safed comme en témoignent les écrits de Rabbi Ovadia Hamon. Le même mélange de messianisme et de kabbale pratique présent dans le *Sefer ha-Meshib* se retrouve, dans le détail même des techniques utilisées, dans le commentaire apocalyptique sur les psaumes dénommé *Kaf ha-Ketôret*. Le modèle de révélation décrit dans le *Sefer ha-Meshib* va devenir quasiment canonique pour tous les phénomènes de maggidisme au XVIe siècle, ainsi chez Rabbi J. Taitatçak ou chez Rabbi Joseph Caro aussi bien qu'auprès des sabbataïstes au siècle suivant. Une des pratiques privilégiées est la *she'èlat halôm*, une question-réponse posée au ciel par voie onirique et qui très souvent porte sur la date de la rédemption, comme chez Rabbi Abraham ben Eliezer ha-Levi, mais peut concerner également l'accès à un savoir ésotérique. L'usage de cette pratique est également attesté chez Rabbi Judah ben Moshe Albitoni, un des exilés du Portugal, dont la kabbale se situe dans le prolongement de la kabbale prophétique d'Abraham Abulafia. On est conduit, comme le fait M. Idel, à parler d'un véritable cercle *(hûg)* du *Sefer ha-Meshib*, d'où se détachent les figures de l'auteur anonyme du *Sefer ha-Meshib*, de Rabbi Joseph della Reyna, de son fils Rabbi Isaac della Reyna, de Rabbi Shelomo Almashrî ainsi que de Rabbi Abraham ben Eliezer ha-Levi [6].

Bien entendu, on n'omettra pas de signaler l'importance de l'impression du *Zohar*, après une vive polémique menée quasi simultanément à Mantoue (1558-1560) et à Crémone (1559-1560), impres-

sion qui assura au livre une diffusion grandissante, avec des restrictions pour ce qui est de l'Italie [7]. Cependant, à Tripoli, Siméon Labi allait fournir dans son *Ketem Paz* un premier commentaire du *Zohar* inspiré de la tradition espagnole [8]. Bientôt s'écrira à Safed le grand commentaire du *Zohar*, intitulé *'Or Yaqar*, produit par Moïse Cordovero et qui sera bientôt suivi par les commentaires d'Isaac Louria et de Hayyim Vital. Ils auront été devancés en Italie par le commentaire sur le Pentateuque de Menahem de Recanate, qui est partiellement une sorte d'anthologie zoharique. L'impression du *Zohar* aida donc la kabbale à asseoir sa domination spirituelle, qui rivalisa dès lors avec l'interprétation halakhique et/ou littéraliste de la Torah. Elle fournissait à un moment critique de l'histoire du peuple juif une réinterprétation attirante de la vie religieuse et une nouvelle perspective historique concernant les destinées du peuple d'Israël. Comme l'a écrit Rachel Elior, la kabbale visionnaire d'après l'expulsion appliqua sa nouvelle autorité spirituelle dérivée des visions pour interpréter l'Écriture selon une orientation eschatologique. Ce processus de spiritualisation du judaïsme sera accompagné d'un retour offensif et de l'exacerbation du dualisme ontologique, déjà présent chez les kabbalistes de Castille et dans le *Zohar* et qui éclatera au grand jour dans le lourianisme, où le mythique entre en débat une fois encore avec le spéculatif, dans une vision du monde où l'homme est invité à accomplir la théurgie indispensable pour que la rédemption enfin se parachève [9].

Après avoir indiqué les principales lignes de force que l'on peut reconnaître dans le champ de la spiritualité kabbalistique, on envisagera à présent un autre aspect de la kabbale de cette époque, à savoir sa tendance à la systématisation, ainsi qu'elle se vérifie chez plusieurs ésotéristes.

Meïr ibn Gabbay

Le premier exemple que nous aborderons est celui de Meïr ibn Gabbay (1480-1450) qui naquit lui aussi en Espagne et dont on sait qu'il fut, autour de 1516, juge au tribunal rabbinique de Thyrée (Tire) en Turquie. Plus tard, il devint président du tribunal rabbinique de la communauté de Manissa (Magnésie) [10]. C'est dans son livre *'Abôdat ha-Qodesh* (« Le service sacré »), que Meïr ibn Gabbay nous fournit ce que Gershom Scholem a qualifié de « ce qui est

peut-être la plus subtile présentation de ce que fut la spéculation kabbalistique avant l'époque de Safed [11] ». Après s'être livré à une critique circonstanciée du rationalisme juif, avec comme cible principale Maïmonide, Meïr ibn Gabbay fournit à ses lecteurs une présentation des doctrines fondamentales de la kabbale à partir de la distinction, universellement admise parmi les kabbalistes depuis Isaac l'Aveugle (1165-1235) entre *'En-Sof* (littéralement le sans-fin), c'est-à-dire Dieu en tant que transcendance absolue, incogniscible et ineffable, et les dix manifestations fondamentales de la déité, les dix *sefirôt*. Chacune d'entre elles représente à l'origine une étape dans le processus de l'émanation puis, le monde une fois existant, les dix normes primordiales qui président à son maintien dans l'être [12]. Elles sont représentées habituellement de la manière suivante :

	KETER	
BINAH		HOKMAH
GEBURAH		GEDULLAH
	TIFERET	
HOD		NETSAH
	YESOD	
	MALKHUT	

Entre les entités de ce qui se dénomme *'Olam ha 'Atsitût*, monde de l'émanation, s'établissent des relations dynamiques. Ainsi la colonne de droite représente le pôle de la grâce par rapport à la colonne de gauche qui ressort de la rigueur; la colonne médiane vient atténuer et médiatiser ces deux pôles extrêmes. Dans un autre registre, l'arbre séfirotique est considéré comme une concrétisation du tétragramme dont les quatre lettres correspondent respectivement à *Hokhmah*, *Binah*, *Tiferet* et *Malkhût*. Ces quatre *sefirôt* sont représentées également comme deux couples. Les quatre *sefirôt* *Hokhmah* et *Binah*, *Tiferet* et *Malkhût* sont représentées respectivement comme les partenaires de deux couples entre lesquels s'opèrent les « syzygies », les unions indispensables à l'engendrement et à la perpétuation des êtres d'en-bas. A chaque *sefirah* correspond également un des noms divins particuliers mentionnés dans la Bible, ainsi *Shadday* correspond à *Yesöd*.

Malkhût, située à la limite du monde divin et du monde extra-

divin, joue auprès des êtres inférieurs le rôle de mandataire des entités qui la précèdent et avec lesquelles elle se trouve unie.

Ces dix puissances de l'émanation sont encore décrites par Ibn Gabbay comme les conditions d'existence, en même temps que comme les normes éthiques qui doivent baliser la conduite de l'homme [13].

Pour ce qui est de la nature des *sefirôt*, on sait qu'un débat met aux prises les kabbalistes : les uns affirment que les *sefirôt* sont substantiellement divines, les autres ne confèrent à celles-ci qu'un statut instrumental.

Un autre motif de divergence existe : au cas où l'on considère que les *sefirôt* sont substantielles, faut-il considérer que *Keter* est identique ou non identique à *'En-Sof*?

La position que prend Ibn Gabbay dans ce débat s'énonce clairement en quatre points :

1. *Keter* ne se confond pas avec *'En-Sof* quoique lui étant coéternel [14].
2. Le dénombrement des *sefirôt* doit commencer avec *Hôkhmah*.
3. Pour obtenir dix entités, il convient de substituer *Da'at* à *Keter*.
4. Les *sefirôt* sont subtantiellement divines.

Après le monde de l'émanation vient celui des *Heykhalôt*, des Palais divins, encore désigné comme celui de la seconde émanation. Il est composé de sept palais et doit être considéré comme le développement des puissances de *Malkhût*. Il est donc une sorte d'ombre portée du monde divin. C'est à partir des six derniers palais que le bien se laisse discerner du mal; c'est donc à ce niveau qu'il faut rechercher ce qui permettra à l'homme d'opter entre le bien et le mal. Puis vient l'ensemble des sphères célestes dont chacune correspond pour Ibn Gabbay à un *Heykhal* déterminé.

La procession des êtres se poursuit ainsi sans rupture jusqu'aux êtres inférieurs, à la manière d'une chaîne invisible à laquelle ne manque aucun maillon [15].

Au centre de l'univers, il y a l'homme. Ce dernier n'est pas seulement fait à l'image du monde, comme en conviennent tous les penseurs médiévaux, mais aussi à l'image de Dieu, ce qui signifie pour le kabbaliste à l'image de l'Homme d'en-haut. La structure du corps humain correspond à celle du monde divin. La Torah sert d'interface entre le divin et l'humain, elle permet à l'homme d'exercer son activité théurgique. Chacun de ses préceptes correspond en effet à un membre du corps humain et relie ce membre à sa racine dans le monde supérieur. L'accomplissement des six cent treize

préceptes permet à l'homme de se parfaire en bas et d'unifier en haut le nom divin en sa gloire.

L'âme de l'homme ne doit pas, comme le pensent les philosophes, être considérée comme une entéléchie qui s'actualiserait seulement sous l'effet de l'illumination provoquée par l'intellect agent. Elle préexiste à la naissance de l'homme et elle est d'essence divine. Sa descente sur la terre présente pour elle tous les caractères d'une épreuve. Elle se ressent en exil dans ce bas monde car elle est éloignée de la divinité auprès de laquelle elle séjournait auparavant. Mais l'oubli de toutes ses connaissances antérieures lui est imposé en vue d'augmenter son mérite. De plus, l'âme en son exil a comme compagne la *Shekhinah*, la présence divine. Et le séjour de l'âme sur terre a précisément comme fin essentielle, en coopération avec toutes les âmes d'Israël, de délivrer le divin de sa réclusion. Car, comme l'écrit Ibn Gabbay :

« On a confié la clef [du salut] entre la main d'Israël. »

En ce qui concerne les destinées de l'âme, Ibn Gabbay polémique avec ses prédécesseurs au sujet du silence de l'Écriture concernant la vie du monde à venir. Rejetant les explications des uns et des autres, Ibn Gabbay avance que la Torah n'avait pas à faire allusion d'une manière explicite à la vie éternelle, dans la mesure où il est de l'essence même de la révélation de dispenser la vie éternelle. A l'encontre de ce que prétendent les savants, la mort n'a rien de naturel et n'est qu'une conséquence du péché. Il serait paradoxal, argumente Ibn Gabbay, que les âmes des hommes soient sujettes à la corruption alors que les âmes des sphères qui leur sont ontologiquement inférieures ne le sont pas.

Si l'activité propre des sphères les maintient dans un mouvement éternel, comment cela ne serait-il pas davantage le cas pour les hommes qui, en pratiquant les préceptes divins, atteignent une perfection plus élevée que celle des sphères!

L'homme qui a accompli sa vocation s'en ira après sa mort, revêtu du vêtement des âmes tissé à partir de ses bonnes actions, goûter les joies du jardin d'Eden, de celui d'en-bas d'abord, de celui d'en-haut ensuite. Réciproquement, l'impie recevra son châtiment dans les deux géhennes qui correspondent aux deux étages du jardin d'Eden. Tout espoir n'est cependant pas perdu, même pour le pécheur, car la migration des âmes fournit à celui qui a péché une deuxième et même troisième chance d'échapper à la damnation éternelle. Des préceptes tels que ceux des sacrifices et des

lois alimentaires tirent leur motivation du mystère de la transmigration [16].

L'activité fondamentale qui doit être le propre de l'homme n'est pas, contrairement à ce que pensent les philosophes, l'activité spéculative mais l'accomplissement du service divin, *'Abôdat ha-Qodesh.* Mais la conception que se fait Ibn Gabbay du culte est également fort éloignée de celle que s'en fait le vulgaire. Ibn Gabbay ne prie pas Dieu à la manière de cet enfant dont parle Isaac ben Sheshet dans un *responsum* célèbre [17]. La méditation n'est pas considérée comme la forme la plus élevée du culte comme le laisse entendre Maïmonide [18]. Le principe qui doit guider le fidèle dans toutes les manifestations de sa religiosité reste contenu dans l'expression *'Abodah tsorekh Gabo'ah,* le service est une chose nécessaire pour la divinité elle-même. Ce qui signifie que la prière n'est que très secondairement une demande que l'homme fait pour obtenir la satisfaction de ses besoins mais qu'elle est d'abord une contribution qu'apporte l'homme au dessein de Dieu pour ce monde. Le service sacré, quoique ne portant pas sur *'En-Sof,* est susceptible de provoquer l'union séfirotique d'où découle l'épanchement du flux divin sur le monde d'en-bas. L'étude de la Torah et l'accomplissement des préceptes forment une partie intégrante de l'*Abodah* qui a pour objet l'unification du nom divin.

Deux modalités du sentiment religieux interviennent dans l'âme du croyant : l'amour et la crainte. L'homme va de la crainte servile à l'amour. L'amour compte deux degrés que surplombe la crainte révérentielle. La valeur de la prière se mesure à celle de l'intention, *Kawwanah,* par laquelle le dévot s'efforce de s'élever à travers l'unification du nom divin à la communion, *Debeqût,* avec le divin. Le vrai *hassid* cesse de prier pour ses propres besoins et sa dévotion a un caractère purement oblatif.

La prière institutionnalisée, et spécialement, depuis l'époque des hommes de la Grande Assemblée, les Dix-huit Bénédictions, inclut en elle les mystères de l'union séfirotique. Chaque bénédiction est comme une station où s'arrête le fidèle au cours du pèlerinage spirituel qu'il fait trois fois par jour auprès de Dieu.

L'intention du cœur est indispensable à la prière mais, contrairement à ce qu'avancent les représentants du pur fidéisme, cette intention ne suffit pas. Seule la connaissance du sens ésotérique de la Torah permet au culte d'être *Tsôrekh Gabô'ah* et par là même d'atteindre sa finalité : l'union du Nom divin et de sa Gloire [19].

L'homme ayant été créé à l'image de Dieu doit être considéré, nonobstant les objections d'un Abraham ibn Ezra, comme la plus haute des créatures y compris les anges. Les docteurs ont établi que le juste se place au-dessus de toutes les créatures et se trouve ainsi capable de briser les lois du déterminisme naturel. Il sait provoquer des miracles aussi bien dans le monde inférieur qu'au niveau du monde supralunaire comme ce fut le cas au moins pour Moïse. La capacité de faire des miracles correspond au niveau prophétique atteint par chaque personnalité.

La capacité d'être prophète dépend de conditions subjectives – la science et la communion avec le divin –, mais aussi de conditions objectives – le mérite de la génération, l'existence du Tabernacle ou du Temple. Un homme peut remplir les conditions indispensables à l'obtention de la prophétie et ne deviendra pourtant pas prophète si le mérite de la génération est insuffisant. Ce fut pour le cas pour Barukh et Hillel l'Ancien. Le rêve ou la vision prophétique sont dévolus au prophète après une série de démarches ascétiques conduites dans un état d'esseulement, *hitbôdedût*. Ces démarches culminent dans une expérience extatique où le prophète se trouve placé vis-à-vis de son propre Soi.

Meïr ibn Gabbay discerne quatre niveaux d'inspiration :

– Le degré prophétique le plus élevé, celui de Moïse.
– Le degré prophétique des autres prophètes.
– L'esprit de sainteté.
– L'écho de la voix.

L'ensemble des prophètes accède à la vision prophétique par l'intermédiaire des *Heykhalôt* de *Malkhût* alors que la prophétie de Moïse découle de *Tiferet*. La vision de Moïse relève de l'universel alors que celle des autres prophètes relève du particulier.

L'histoire de l'humanité commence par la faute du premier couple qui, au lieu de réaliser l'union destinée à couronner la création, provoque par sa faute la rupture du nom divin et celle de l'ordre cosmique, entraînant ainsi l'exil de la *Shekhinah*. Toute l'histoire du monde consistera à réparer cette faute originelle. Les premières générations de l'humanité jusqu'à la tour de Babel réitéreront la faute d'Adam, à l'exception de quelques justes comme Noé et Shem. Le commencement du *Tiqqun* ne s'opérera qu'avec les patriarches, chacun selon sa vocation particulière, puis à l'échelle collective avec l'émergence du peuple d'Israël.

La sortie d'Égypte rend manifeste la présence du divin dans

l'histoire des hommes, c'est pourquoi elle constitue le fondement de toute la révélation. La sortie d'Égypte sur le plan historique n'est que la manifestation de la sortie d'Égypte sur le plan supérieur, opération au cours de laquelle dans la pensée divine le bien s'est séparé du mal, le pur de l'impur, la sainteté du profane au niveau de l'entité *Binah*. La théophanie du Sinaï a permis à tous les Israélites d'accéder à la prophétie et garantit la pérennité de la Torah qu'ils reçurent lors de cet événement. C'est en référence à cette révélation que fut conclue l'alliance entre Dieu et la nation élue qui permit aux Hébreux de s'installer en Terre Sainte. Mais leurs fautes incessantes les entraînèrent en exil. L'exil du peuple n'est cependant, comme on l'a vu, que l'aspect le plus manifeste de l'exil de la présence divine qui accompagne les enfants d'Israël dans leurs pérégrinations. Réciproquement, le retour de l'exil signifiera aussi la délivrance de la *Shekhinah* et la rédemption de l'ensemble du cosmos.

Le moyen dont disposent les Israélites pour revenir d'exil est le repentir, la *Teshûbah*; c'est par elle que la rédemption pourra s'opérer. Le Messie ne surgira pas d'une manière inopinée dans l'histoire des hommes. Son avènement ne se produira que pour marquer l'achèvement du processus de réparation, du *Tiqqûn*, processus qui est coextensif à toute l'histoire humaine.

L'époque messianique doit être conçue comme un retour de la création aux conditions d'existence qui étaient les siennes avant la faute du premier homme. L'époque messianique sera suivie de la résurrection des morts et du Jugement dernier. Les justes accéderont à la vie du monde à venir qui, à l'encontre de ce que pense Maïmonide, n'est pas seulement destiné aux âmes mais concerne les personnes dans leur intégrité. L'âme et le corps jouiront de la béatitude éternelle en se nourrissant de la lumière divine [20].

Safed

Avec l'œuvre de Meïr ibn Gabbay, nous nous sommes trouvés devant une première reprise créatrice de l'ensemble de la doctrine kabbalistique telle qu'elle a été formulée par la kabbale espagnole. On se transportera à présent à Safed, cette petite ville de la haute Galilée qui devint vers les années trente du XVIe siècle la capitale intellectuelle et spirituelle du monde juif avec des autorités telles que Rabbi Joseph Caro, le grand codificateur de la législation rab-

binique, et Rabbi Moïse Trani, tous les deux ordonnés par Rabbi Jacob Berab lors de sa tentative en 1538 de rétablir l'ordination rabbinique, la *semihah*, première étape en vue du rétablissement du Sanhédrin. C'est là aussi que Salomon Alkabetz, Moïse Cordovero, Isaac Louria et leurs élèves élaborèrent leurs doctrines kabbalistiques dans une atmosphère de « revivalisme » religieux, dominée par l'appel au repentir illustré par la prédication enflammée de Rabbi Abraham ha-Levi Beruhim et concrétisée par la création de nombreuses confréries *habûrôt*, poussant souvent les fidèles à un extrême ascétisme.

Nous ne tenterons pas ici d'analyser les conceptions de tous ces kabbalistes de Safed, nous l'avons déjà fait ailleurs pour M. Cordovero et I. Louria, nous nous contenterons ici de mettre en relief certains aspects de la pensée assez méconnue de Rabbi Salomon Alkabetz (1505-1584), par ailleurs universellement connu dans le monde juif en tant qu'auteur du fameux hymne sabbatique *Lekah Dôdi*.

Alkabetz naquit et vécut probablement d'abord à Salonique où il devint l'élève, comme on l'a rapporté plus haut, de Rabbi Joseph Taitatçak tant en matière de philosophie que de kabbale. C'est là qu'il épousa en 1529 la fille de Rabbi Isaac Cohen. Il décida alors de monter en *Erets Israël*. Il fit aussi un bref séjour à Andrinople. Puis il résida encore à Nikopol où il rencontra Joseph Caro avec lequel il se lia d'amitié et qui appréciait grandement la science kabbalistique d'Alkabetz [21]. Ce dernier rapporte comment, en étudiant en compagnie de J. Caro la nuit de *Shabû'ôt*, il fut le témoin de l'apparition du *Maggid* à J. Caro. Il arriva à Safed en 1535, où s'étaient fondées des *habûrôt*, des confréries mystiques à l'image de celles qui existaient à Salonique et à Andrinople. En compagnie de ses disciples, il inaugura la pratique des *gerûshim* c'est-à-dire des promenades mystiques où l'on priait et méditait sur les tombes des *tsaddiqîm*, en particulier sur celle de Rabbi Shimon bar Yohay, en vue de comprendre les secrets du *Zohar*. Parmi ses nombreux élèves figure en première place son beau-frère, Moïse Cordovero. Il écrivit de nombreux ouvrages dont seulement quelques-uns nous sont parvenus, partiellement, sous forme de manuscrits [22].

On trouve tout d'abord chez S. Alkabetz une réflexion concernant la nature des *sefirôt*. A la question de savoir si les entités sont substantiellement divines ou ne sont que des *kelîm*, c'est-à-dire des réceptacles ou des instruments, S. Alkabetz répond qu'elles sont à

la fois substance et *kelîm*. La plus pure substance de tout ce qui existe, qui ne saurait être appréhendée par la pensée, ni exprimée par le langage, réside en *'En-Sof* et est le plus haut degré du nom divin YHWH, avant qu'il ne se fût manifesté au niveau des lettres. Aucune allusion n'a été faite dans la Torah au sujet de l'occultation de cette substance divine dans *'En-Sof*. Mais au moment où commence l'émanation, la substance de Dieu devient Son nom exprimé à travers ses lettres et contenu dans les autres noms de la déité. A ce moment, il apparaît comme le premier moteur, la cause première qui dispense l'existence aux causes secondes. Ainsi les *sefirôt* indiquées par les noms de Dieu comme *Ehyeh* ou *'Adônay* ou désignées par leur propre nom, comme *Keter* ou *Malkhût*, constituent à la fois des réceptacles pour la substance de la déité et des instruments de son action. D'après Alkabetz, les *sefirôt* sont émanées en dehors de Dieu, mais Sa substance demeure immanente en elles. La transition d'*En-Sof* aux *sefirôt* survient dans la plus élevée parmi elles : dans la *sefirah Keter*. On trouve en *Keter* trois lumières, trois puissances suprêmes d'où dérive tout le procès de l'émanation dénommées respectivement : lumière primordiale, lumière transparente, lumière claire (*'or qadmôn, 'or tsah, 'ôr metsûhtsah*). La plus haute de ces trois lumières contient dix *tsahtsahôt*, lumières plus-que-claires. Dans cette puissance suprême, la volonté divine commence à se manifester [23].

La raison de l'émanation réside dans la bonté de Dieu, dans son désir de révéler sa bonté aux mondes inférieurs. Les *sefirôt* sont constituées comme des réceptacles par le moyen d'une descente progressive et d'une condensation de la lumière. La lumière s'obscurcit et s'épaissit à mesure qu'elle s'éloigne d'*En-Sof*. Chaque degré reçoit sa lumière selon sa capacité. Alkabetz utilise pour décrire le processus de l'émanation de la métaphore des rideaux : chaque entité est comme un rideau qui vient filtrer la lumière divine afin qu'elle puisse être reçue et appréhendée par les mondes d'en-bas. Alors que la lumière qui descend est une expression de la miséricorde divine, la lumière réfléchie et qui retourne à sa source est de l'ordre de la rigueur, expression de la justice divine. Descente et ascension sont des actes de révélation et d'occultation : tout dévoilement de la lumière est simultanément un recouvrement de la lumière. Ce qui du point de vue de Dieu est une occultation de la lumière représente du point de vue de l'homme une révélation de la lumière. C'est aux *sefirôt* que se trouve impartie la tâche de

l'occultation et du dévoilement, car c'est dans ces réceptacles que la lumière de la substance émane et rayonne.

Le processus de l'émanation se poursuit au niveau des *Heykhalôt*, des « Palais », qui sont situés sous *Malkhût*. Là tout est encore sainteté; mais plus bas commencent création, obscurité et corruption; encore que la distinction entre sainteté et corruption ne soit pas absolue. Comme la farine se fait déchet au cours de la digestion, comme la semence se fait sperme putride lorsqu'elle descend à partir de sa source dans le cerveau, de la même manière la corruption est le niveau le plus inférieur du flux qui procède de la source divine. Ce n'est que dans la pensée divine que toutes les réalités existent dans leur absolue pureté.

La forme la plus pure et la plus consistante de l'existence en tant que totalité, ainsi que le substrat de ce qui viendra à l'existence, subsistent dans la pensée de Dieu. Plus les choses s'écartent de la pure pensée de Dieu, plus elles deviennent multiples et obscures. Leur existence est alors séparée et distincte de la substance divine. L'ordre et le rang de l'éloignement, de la séparation et de l'obscurcissement correspondent à l'ordre des mondes. Les choses créées ont la racine de leur existence en Dieu, comme l'atteste le fait qu'elles existent. Chacune existe à son propre niveau, conformément à sa loi propre, selon sa capacité propre, mais en tant que représentant un ordre plus élevé. Les réalités d'en-bas symbolisent celles d'en-haut [24].

Le statut de la Torah est la seconde grande préoccupation d'Alkabetz. Il l'aborde en usant de la métaphore de la lumière. Il existe trois manières de concevoir Dieu. Celle de la Torah, semblable à un rayon de lumière qui frappe directement le cœur de l'homme; celle de la philosophie, qui est comparable à un rayon réfracté; celle des miracles, semblable à un rayon réfléchi.

L'investigation philosophique à travers l'ascension des degrés du savoir n'atteint qu'à un Dieu qui est le premier moteur. Une telle conception du divin ignore la volonté et la providence divines. Une telle ascension est inutile pour l'âme qui a connu la Torah et ses mystères avant de descendre dans ce bas monde. L'étude de la Torah vise à retrouver cette connaissance que l'âme a oubliée entretemps. Alors que les énoncés philosophiques se nourrissent de la raison humaine, la Torah prend sa source dans la *sefirah Hôkhmah*, dans la sagesse divine. Elle n'a donc pas besoin de la philosophie fût-ce à titre de servante.

Les miracles non plus ne sauraient nous conduire à une conception adéquate du divin et ils sont tout au plus un commencement dans la vie de la foi. Les miracles accompagnèrent les enfants d'Israël lors de la sortie d'Égypte, mais lorsqu'ils allèrent plus loin dans leur expérience, ils n'eurent plus besoin de miracles. Une telle foi fut manifestée à l'époque du premier Temple lorsque des miracles se produisaient sans avoir été sollicités par la prière. Les contemporains des miracles à l'époque biblique avaient le mérite d'être les témoins de miracles et comprenaient leur nature. Au temps de l'exil, lorsque Israël est dégradé et persécuté, les miracles ne sauraient se produire. Mais les kabbalistes, en approfondissant le sens de la Torah, comprennent le sens des miracles accomplis à l'époque biblique. Les miracles sont des manifestations d'événements dans ce bas monde qui appartiennent par leur véritable nature à la réalité plus haute de la rédemption; c'est pourquoi, ils ne sont ni des exceptions, ni des violations de l'ordre et de la légalité de la nature. A l'époque de la rédemption, il deviendra clair que les miracles font partie de la nature. Coupés de ce contexte, les miracles brillent d'une lumière trop faible pour conduire à la perfection, l'illumination qu'ils procurent ressort seulement de ce qu'ils participent de la Torah.

C'est pourquoi une parfaite connaissance de Dieu n'est possible que par l'étude de la Torah. Parmi les réalités d'ici-bas, certaines sont dotées de la forme la plus haute d'existence. La substance émanée de Dieu est présente en elles; c'est le cas pour les lettres de la Torah, de la Torah en tant que telle et des voix qui furent entendues lors de la théophanie du Sinaï. Celles-ci servirent de réceptacles pour la substance qui irradia en elles. Les âmes des enfants d'Israël sont des âmes dont la source réside dans le monde de *'atsilûût* quoiqu'ils résident dans le monde de la fabrication, *'olam ha-'assiyah*, le monde de la matière grossière et de la corporéité. Comme elles, la Torah qui est présente dans le monde matériel est intérieurement liée aux *sefirôt* et revêtue d'une tunique grossière. Semblablement, un lettré versé dans la Torah, quoique revêtu de chair, a son âme unie à l'intériorité, aux mystères de la Torah. Ce contenu spirituel affecte même ce qu'il y a en lui de charnel et fait de son corps, grâce à la *Debeqût* à laquelle il parvient, un lieu de résidence pour la lumière divine. On peut le constater avec Moïse à qui fut dévolue une vision de la plus pure

substance au niveau des *Heykhalôt* et qui devint le pur réceptacle de la lumière de la *Shekhinah* [25].

Le dernier grand sujet de méditation pour S. Alkabetz concerne l'exil et la rédemption. L'exil, contrairement aux apparences, est un moyen de préserver Israël et d'ouvrir les portes de la rédemption. Il n'est pas une simple sanction mais un moyen thérapeutique et une catharsis qui conduira à purifier le monde de sa corruption.

Alkabetz distingue entre les exils appartenant au passé et le présent exil. Dans les exils d'antan, la *Shekhinah* accompagnait les enfants d'Israël essentiellement pour les protéger. Dans le présent exil, elle partage davantage la destinée de son peuple et se considère vraiment comme en exil avec eux. Lorsqu'elle est en exil, la *Shekhinah,* qui s'identife à *Malkhût*, a le statut d'une personne déplacée. Normalement, elle se trouve unie aux *sefirôt* qui la précèdent de manière à pouvoir déverser un flot incessant de lumière aux mondes qui sont en dessous d'elle. A chaque exil quelque chose se produit dans le plérome séfirotique qui empêche le flux de lumière de se déverser vers les mondes inférieurs.

C'est ainsi que, lors de l'exil d'Égypte, une partie de la lumière remonta à sa source au lieu de descendre de *Binah* en *Malkhût* et de là vers les enfants d'Israël. De manière analogue, une partie de la lumière destinée à l'entité *Yesôd*, à partir de laquelle elle devait atteindre *Malkhût*, et par son truchement Israël, ne s'écoulait que d'une manière diminuée et amoindrie. Depuis la destruction du second Temple et l'exil qui s'ensuivit, même cette lumière diminuée allant de *Yesôd* en *Malkhût* fut totalement retirée. La *Shekhinah* est à présent dans un état de déchéance et c'est Lilith, la servante, qui se substitue à la maîtresse. La *Shekhinah* est dès lors incapable d'illuminer les mondes inférieurs même si elle-même ne se trouve pas contaminée par les forces démoniaques. Jadis, lorsque Israël accomplissait sa fonction dans l'économie de l'univers, il recevait la lumière divine en provenance des *sefirôt* et la transmettait au monde entier. A présent, en raison de la culpabilité d'Israël, la lumière divine en provenance de la *Shekhinah* cesse de s'écouler vers eux et sustente au contraire les forces du mal. L'exil est donc une déchéance pour Israël comme pour la *Shekhinah* et en fin de compte pour Dieu lui-même. La condition dégradée, où se trouvent inversés les rôles de la maîtresse et de la servante, doit amener ces israélites à soigner les blessures qu'ils ont infligées à la *Shekhinah*. Simultanément, les souffrances de la *Shekhinah* poussent Dieu à descendre et à la secourir

de manière que l'influx soit dévoilé et distribué exclusivement par elle et non plus par la servante. L'homme joue un rôle éminent dans le processus de la rédemption. Par son action, il unit la *Shekhinah* avec le Roi (*Malkhût* avec *Tiferet*), et la Justice avec le Juste, c'est-à-dire *Malkhût* avec *Yesôd*. La restauration, le *tiqqûn* de l'univers, est donc confié à Israël; il dépend des Israélites que ce monde dégradé retrouve son unité et sa perfection.

S. Alkabetz ne se contente cependant pas de cette conception restauratrice de la rédemption, il y joint aussi une touche utopiste. Et cela par une méditation sur le Jubilé qui est un des visages de l'entité *Binah*. Il nous enseigne qu'il existe une différence essentielle entre la délivrance que constitua la sortie d'Égypte et la délivrance messianique. La sortie d'Égypte procéda *mi-tsad ha-Yovel*, c'est-à-dire d'un aspect du Jubilé, alors que la rédemption de l'avenir procédera du *Yovel* lui-même. Le *tsad ha -Yovel* est cette part de lumière qui atteint la *sefirah Binah* pour être transmise plus bas. Hormis cette part, *Binah* en reçoit deux autres : l'une qu'elle reçoit d'au-dessus et l'autre qui lui appartient en propre. La rédemption messianique bénéficiera de la puissance de toutes ces trois parts de lumière que comporte *Binah*. La sortie d'Égypte ne s'origina que *mi-tsad Yovel*. C'est pourquoi tous les aspects de rigueur ne furent pas éliminés du monde et que l'on n'entendit pas la corne du bélier! La rédemption à venir procédera du *Yovel* dans son intégrité et toute réalité se manifestera dans la modalité de la miséricorde.

Les deux rédemptions, celle du passé comme celle de l'avenir, comportent à la fois un aspect de libération nationale et une dimension de salut universel, mais Alkabetz est concerné au premier chef par la rédemption d'Israël qu'il sent proche et qu'il espère encore voir de son vivant [26].

Ici s'achève notre présentation des principales orientations et des premières œuvres kabbalistiques héritières de la kabbale d'Espagne qui suscitèrent à leur tour, tout au long des siècles, d'autres œuvres présentes à notre mémoire et réactivées par notre savoir dont la saveur vient étancher notre soif aujourd'hui encore.

Rabbi Joseph ben Ephraïm Caro

Meïr Benayahu
Professeur à l'université de Tel-Aviv

Le siècle qui suit l'expulsion des Juifs d'Espagne constitue pour le judaïsme un des moments où s'élaborent les grands textes de sa spiritualité moderne. Où qu'ils fussent, les Juifs tournaient leurs yeux vers Safed, qui attirait des philosophes, des kabbalistes et des savants dans l'étude de la Loi. En effet, le traumatisme de l'exil déterminait des interrogations, et chacun, selon son génie, dans une confrontation de courants, aspirait à une finalité commune : restaurer la splendeur perdue d'Israël et renouveler la vie de l'esprit à la lumière du nouveau drame que le peuple juif venait de subir. L'expulsion, puis les persécutions et les mesures discriminatoires, poussèrent vers Safed les plus religieux à attendre, dans cette ville, l'heure de la rédemption. Rabbi Salomon ha-Levi Alkabetz témoigne ainsi de l'arrivée des exilés de la Péninsule ibérique en Terre Sainte, bravant les dangers du voyage et le mauvais accueil des populations locales : « Les chers enfants de Sion... tous, toute leur progéniture et toutes leurs femmes furent emprisonnés et pillés... et, à présent, leur esprit s'offre à monter vers le mont Sion, le mont de l'Éternel, et à rétablir la maison à partir de ses ruines... Tous se rassemblent, viennent à Toi... pour monter et se prosterner devant Toi sur cette terre. Et ils abandonnent tous leurs biens et rencontrent devant eux la dévastation. Les populations qui y dominent s'avèrent dévastatrices et pécheresses; chaque jour tes serviteurs sont battus, et néanmoins ils montent vers cette terre. »

La croyance selon laquelle le Messie se révélerait en Galilée se renforçait. Des mystiques désiraient habiter Safed afin d'y découvrir les mystères de la kabbale, d'y purifier et d'y préparer leurs âmes et les âmes d'Israël. L'unité de la maison d'Israël occupait toutes leurs pensées, et l'un des textes les plus célèbres du judaïsme moderne, le *Shulhan Aroukh* (« La table dressée »), fut rédigé dans cette ville sainte.

Joseph Caro

Fils de Rabbi Ephraïm, Joseph Caro naquit à Tolède en 1488 et mourut à Safed le 13 du mois de nissan 5334 (1575), âgé de quatre-vingt-sept ans. Il étudia auprès de son père et de son oncle Rabbi Isaac Caro. Le décret d'expulsion fut proclamé alors qu'il avait quatre ans et sa famille s'exila dans l'Empire ottoman. Avant de s'installer à Safed, la famille de Caro vécut à Andrinople (Edirne), à Nikopol et à Salonique. Alors qu'il vivait à Edirne, Joseph Caro entreprit, en 1522, la rédaction de son ouvrage majeur *Beth Yosef* (« La maison de Joseph »). Déjà à cette époque un groupe de kabbalistes et d'érudits s'était rassemblé autour de lui; parmi eux Rabbi Salomon Alkabetz qui fait état de l'intervention du *Maggid* – la voix qui révèle les secrets de la Torah aux personnes de mérite – auprès de Joseph Caro pendant la nuit de la fête de Chavouot, probablement alors qu'il séjournait encore à Nikopol. Le *Maggid* l'exhorta à partir pour la Terre Sainte et l'accompagna depuis ce moment et jusqu'à la fin de ses jours. A travers le *Maggid*, Joseph Caro reçut donc des révélations sur la Torah, mais la voix lui tint aussi des propos qui le concernaient personnellement ainsi que sa famille et des personnages éminents de sa génération. Il lui rappela sa volonté de le voir mourir pour la sanctification du nom divin, comme Salomon Molho, ce qui prouve que les craintes de l'Inquisition n'avaient pas disparu. A la fin de l'année 1536, la famille Caro partit pour Safed en compagnie d'un groupe de lettrés, parmi lesquels Rabbi Jacob Berab (1474-1546) qui était né près de Tolède. Deux ans plus tard, Rabbi Jacob Berab procéda à l'ordination rabbinique de quatre de ces érudits, car il souhaitait reformer le Sanhédrin, la cour rabbinique suprême. A leur tête se trouvait Joseph Caro, que Rabbi Berab investit de l'autorité de nommer d'autres érudits dignes de recevoir l'ordination rabbinique. A la mort de Rabbi Berab, Joseph Caro prit la direction du Conseil de la communauté de Safed. Des quatre coins du monde on lui adressa des questions relatives à la *halakah* et aux règlements communautaires. Joseph Caro créa à Safed cinq centres d'études et il n'est pas de rabbin parmi les plus prestigieux de la ville qui n'ait été son disciple. L'autorité de Joseph Caro fut pendant les trente dernières

années de sa vie si grande que l'on n'en connaît pas d'autre comparable, à l'exception de celle de Maïmonide.

L'œuvre

Le rabbin Joseph Caro est le seul érudit à avoir obtenu le titre de *Maran* – en araméen « Notre Maître » – car, depuis l'expulsion d'Espagne à nos jours, il est considéré comme le maître le plus éminent du peuple juif, et ses livres ont trouvé leur place dans toutes les communautés.

Les ouvrages de Caro ont été écrits sans aucun doute parce qu'il ressentit la nécessité d'opérer la transition entre deux époques. Il fut le seul à percevoir l'importance de ce moment historique et à pouvoir en tirer toutes les conséquences sur le plan des décisions. Ses deux ouvrages *Beth Yosef* et *Shulhan Aroukh* furent rapidement considérés comme des codes par l'ensemble du peuple juif.

Le Beth Yosef

Ce commentaire du *Arbaa Tourim* (« Les quatre colonnes ») de Rabbi Jacob, fils de Rabbi Asher ben Jehiel (Rosh, 1270-1340), est le plus important des ouvrages de Joseph Caro. Ce livre, qu'on a l'habitude d'appeler *Ha-Tour* (« La colonne »), s'est répandu non seulement dans les communautés originaires d'Espagne, à l'intention desquelles il fut rédigé, mais encore dans les communautés ashkénazes et italiennes. Il supplanta même le *Mishne Torah* (« La répétition de la Torah ») de Maïmonide. Sa rédaction commença en 1522 à Edirne et fut terminée à Safed en 1542; il fut publié du vivant de son auteur en quatre parties : les deux premières à Venise (1550-1551), les deux dernières à Sabbionetta (1553-1559). Cette compilation exhaustive, claire et critique, qui témoigne d'une érudition fabuleuse, avait pour objet de répondre à une situation historique précise. En effet, l'expulsion d'Espagne et la diffusion des traités légaux par l'imprimerie avaient mis en danger le respect des observances religieuses. Les exilés d'Espagne se trouvaient dans une situation particulière. Ils avaient l'habitude de voir réglés tous les problèmes religieux qui se posaient selon les coutumes du pays. Les cas litigieux étaient tranchés selon des normes admises qui diffé-

raient grandement de celles établies dans les communautés des pays d'accueil. Joseph Caro comprit qu'il fallait à l'ensemble du peuple juif une codification transcendant les particularismes.

Tout en respectant l'autorité des anciens, et plus particulièrement Alfasi, Maïmonide et Asher ben Jehiel, il eut l'audace de se prononcer de manière indépendante dans certains cas. En se référant à l'autorité d'Asher ben Jehiel – car celle de Maïmonide était surtout reconnue parmi les séfarades – Caro rédigea un code qui pouvait être accepté par les ashkénazes, les italiotes et les séfarades, et eut à cœur dans son œuvre de ne pas se réfugier derrière l'argument d'autorité mais de donner les raisons de ses décisions.

Caro, bien qu'il ait été conscient de l'importance de son livre, fut surpris par la rapidité de sa diffusion. Joseph de Padoue dit de l'ouvrage que, désormais, tous ceux qui désireront enseigner à des décisionnaires et à des exégètes n'auront besoin que de ce seul livre. Le *Beth Yosef* devint en Italie le livre le plus important dans les domaines de la jurisprudence et du rite. Même ceux qui ne reconnaissaient pas toute la justesse de ses décisions les firent cependant appliquer. Désormais, les communautés de Syrie, d'Égypte et d'Arabie, qui, jusque-là, s'étaient conformées aux décisions de Maïmonide, suivaient celles de Joseph Caro. Tout ce qui se créa et se développa dans la littérature jurisprudentielle porta la marque du plus illustre exilé d'Espagne.

Le Shulhan' Aroukh

Joseph Caro commença la rédaction du *Shulhan' Aroukh* en 1555 et la termina trois ans plus tard. Les quatre parties de l'ouvrage furent imprimées à Venise en 1565. Caro souhaitait dans cette œuvre réaliser l'unité d'Israël grâce à une seule législation destinée à l'ensemble du peuple juif et non pas aux seuls savants. Cet ouvrage écrit dans une langue simple et claire, compréhensible par tous, était destiné à ceux qui ne possédaient pas l'érudition nécessaire pour comprendre le *Beth Yosef.* Dans ce livre sont abordés tous les domaines requérant une réponse rabbinique ; de la sorte, un rabbin peut répondre rapidement à une interrogation, même s'il n'a pas le temps de consulter les paroles des maîtres de la jurisprudence rassemblées et commentées dans le *Beth Yosef.*

L'ouvrage avait également une autre finalité que l'on trouve exprimée ainsi par les imprimeurs du petit volume : « ... pour qu'il soit toujours à portée de main, pour pouvoir méditer à chaque instant, dans chaque endroit, dans un lieu fixe ou en voyage ». Pour Caro, il s'agissait d'un livre destiné aux jeunes, qu'il n'utilisa jamais dans ses propres *responsa*, se référant toujours au *Beth Yosef*. Néanmoins, on pouvait déjà enseigner à partir de ce livre. De même que le *Mishne Torah* de Maïmonide fut à l'origine d'une éclosion de textes et de gloses, de même le *Shulhan' Aroukh* connut un nombre impressionnant de commentaires. Le succès même de l'ouvrage trahit la volonté de l'auteur qui l'avait conçu comme un « livre de poche » : à cause des commentaires, il devint, au fil du temps, un gros recueil en huit volumes.

Toutefois, l'ouvrage fut critiqué par Rabbi Moïse Isserles dans ces termes : « Tous les propos du *Shulhan' Aroukh* sont présentés comme s'ils avaient été dictés à Moïse par l'Éternel... En cela il contredit toutes les coutumes locales. » Non content de critiquer le *Shulhan' Aroukh*, Moïse Isserles le compléta largement de telle sorte que le *Shulhan' Aroukh*, sous cette nouvelle forme, fut également admis chez les ashkénazes comme une autorité incontournable.

Les autres ouvrages de Joseph Caro

Son dernier livre, le *Kessef Mishne* (« Le deuxième argent »), est destiné à éclaircir et à expliquer le *Mishne Torah* de Maïmonide, à l'aide de ses propres écrits et d'autres sources exégétiques et jurisprudentielles, dont les remarques de Rabbi Abraham ben David de Posquieres. Les trois premiers volumes furent imprimés à Venise en 1574 et le dernier en 1576, après la mort de l'auteur. Joseph Caro ne voulait plus que l'on formulât des jugements jurisprudentiels selon le Talmud de Jérusalem et le *Tosephta* (les textes non inclus dans la *Michna*). Il n'en niait pas l'autorité, mais il considérait que la formulation et les termes utilisés dans ces ouvrages étaient devenus obsolètes.

Outre ces trois ouvrages, l'œuvre jurisprudentielle de Joseph Caro est constituée par de nombreux *responsa*. Ces décisions concernent les domaines les plus variés : prières et fêtes, lois en rapport avec la terre d'Israël, droit matrimonial et d'abandon, inter-

dictions et autorisations, fonctionnement de la communauté, lois familiales et sociales, *herem*, intérêts, testaments et impôts, juges et instructions, affaires commerciales et économiques, relations avec les autres peuples.

Pendant les quarante ans que Joseph Caro enseigna à Safed, il donna son avis sur un nombre considérable de questions, mais seuls deux volumes de ses *responsa* furent publiés : *Maran le-Even ha-Ezer* (Salonique, 1598) et *Avkat Rohel* (Salonique, 1791).

La dispute entre Rabbi Joseph Caro et Rabbi Moïse Mitrani

La diaspora faisait parvenir des centaines de questions à Safed; elles étaient débattues entre les membres du conseil de la communauté et les décisions étaient prises à la majorité. A maintes reprises, l'avis de Joseph Caro s'opposa à celui de Rabbi Moïse Mitrani (Mabit), son condisciple d'origine ibérique à la *yeshiva* de Rabbi Jacob Berab, ce qui fut à l'origine de nombreux débats. La plupart du temps, lorsque l'un des deux obtenait l'appui de la majorité, l'autre se rangeait à ses vues et signait ses décisions. Parfois Rabbi Moïse Mitrani rédigeait son propre jugement pour annuler l'avis de son confrère et refusait de signer la résolution. Les nombreux élèves de Caro devinrent eux-mêmes des maîtres et jugèrent au tribunal, mais ils restèrent toujours fidèles au grand décisionnaire.

De grandes polémiques débutèrent en 1552 et la dispute entre les deux maîtres dépassa bientôt les limites de la ville et suscita de multiples controverses. Malgré la polémique, il semble que les relations entre les deux rabbins n'aient pas été trop mauvaises et, d'après la tradition, Mitrani succéda à Caro à la tête de la communauté.

Conclusion

La grandeur de Joseph Caro réside également dans les *yeshivot* qu'il a fondées et la qualité des élèves qu'il a formés. Rappelons ici les noms des plus fameux : Rabbi Moïse Cordovero, l'un des pères de la kabbale; Rabbi Moïse Alsekh, le fameux exégète et prédicateur; Rabbi Moïse Galante, un maître en matière de jurisprudence; Rabbi Jacob Berab le Second; Rabbi Salomon Absaban et Rabbi Moïse Najara, père du poète Rabbi Israël Najara.

Aucun des grands maîtres de Safed ne contribua comme Joseph Caro à faire de la ville le plus grand centre religieux du judaïsme. Par sa conduite, ses *yeshivot*, son enseignement et ses écrits, et peut-être surtout par sa puissante personnalité spirituelle et morale, il a marqué le judaïsme d'une empreinte indélébile.

Le *Shulhan' Aroukh* constitue le dernier code accepté par l'ensemble du peuple juif avant l'émancipation. Après celle-ci, l'orthodoxie juive a tenu ce texte comme une sorte de code intangible, avec toutes les conséquences que cela comporte pour le judaïsme.

Les séfarades en Palestine et en Israël de 1842 à 1992

Pnina Morag Talmon
Université hébraïque de Jérusalem

Les origines des Juifs séfarades en Terre Sainte remontent à la communauté juive qui s'épanouit en Espagne jusqu'en 1492, date de l'exil. Ils préservèrent au long des siècles des pans de culture ibérique et une culture judéo-espagnole, continuant à parler le judéo-espagnol au sein de leur communauté. Bien qu'il existe des preuves de l'existence d'une communauté juive séfarade à Jérusalem dès 1247, époque à laquelle le rabbin Moshe ben Nahman (*Ramban*) se rendit dans cette ville [1], la croissance significative de la communauté suivit le décret ottoman de 1517, favorable aux Juifs désireux d'immigrer à l'intérieur des frontières de l'empire. En Palestine, ils fondèrent leurs premières communautés dans les quatre villes saintes : Jérusalem, Hébron, Safed et Tibériade. Les Juifs autochtones (*musta'arabim*) se joignirent à eux et adoptèrent la tradition et la culture espagnoles qu'ils apportaient ; le judéo-espagnol devint leur langue commune.

Il est difficile d'estimer le nombre des habitants de Palestine pendant ces périodes, car les principales sources dont nous disposons sont des ouvrages de voyageurs et des impressions individuelles. Ainsi, en 1820, Schultz dénombre une population juive de 10 000 individus sur 18 000 habitants, alors qu'en 1825 Fisk estime l'ensemble de la population à 20 000 habitants, dont 6 000 Juifs. En 1868, le nombre total des Juifs avoisinait 13 000 ; en 1872, 16 000 environ [2]. Les séfarades constituaient une majorité jusque vers 1875, encore qu'il soit malaisé d'avancer des chiffres précis.

Les données les plus précises dont nous disposons concernent Jérusalem, où résidaient la plupart des séfarades ; elles ont permis d'établir les tableaux suivants :

1. LA POPULATION JUIVE AU XIXe SIÈCLE A JÉRUSALEM

année	*séfarades*	*ashkénazes*	*total*
1800	2 200	minime	2 250
1836	2 600	650	3 250
1840	3 500	1 500	5 000
1850	4 000	2 000	6 000
1860	4 750	3 250	8 000
1870	5 500	5 500	11 000

2. LA POPULATION JUIVE AU XIXe SIÈCLE A JÉRUSALEM JUSQU'AU MANDAT BRITANNIQUE

année	*séfarades*	*ashkénazes*	*total*
1870	5 500	5 500	11 000
1880	8 060	9 000	17 000
1890	11 750	13 250	25 000
1900	16 000	19 000	35 000
1910	20 000	25 000	45 000
1916	13 446	13 125	26 571
1917			31 147
1922 (?)			34 300

L'Empire ottoman était divisé en *sandjaks*, gouvernés par des pachas dont la principale source de revenus résidait dans les impôts prélevés sur la population locale. Leurs mandats étant temporaires, les pachas saignaient à blanc leurs sujets, pour qui l'impôt était un tourment. Les versements communs étaient la *jizya*, une taxe individuelle concernant tous les hommes de plus de vingt ans, et la *bedel*, la taxe d'exemption du service militaire. S'y ajoutaient des droits sur les terres et le commerce, et les péages parfois extorqués.

De même que les autres minorités de non-musulmans qui étaient citoyens ottomans, les Juifs au sein de l'Empire étaient organisés en *millet*, une entité religieuse. Le *millet* jouissait de son autonomie en matière de religion, de justice, d'éducation et d'assistance mutuelle. Il était gouverné par le Grand Rabbin (*Haham Bashi*) de Constantinople et les différents *sandjaks* avaient leurs propres Grands Rabbins qui dépendaient du Grand Rabbin de l'Empire.

La fonction de Grand Rabbin était une charge politique. Intermédiaire officiel entre le gouvernement ottoman et la communauté, il était contraint de suivre les directives gouvernementales, mais jouissait de pouvoirs étendus au sein du *millet*, aussi bien dans le domaine politique que dans la sphère rabbinique. Le Grand Rabbin ne détenait pas le pouvoir absolu, mais le partageait avec deux comités : le *vaad gashmi*, chargé des problèmes matériels et d'équipement de la communauté, et le *vaad ruhani* qui veillait aux affaires d'ordre religieux et intellectuel. Une des tâches importantes des comités était de choisir dans leurs rangs des rabbins pour les tribunaux. La fonction de Grand Rabbin exigeait donc un grand savoir et une expérience de la direction communautaire.

Les rabbins de l'empire établirent un vaste réseau de correspondance érudite et furent souvent envoyés vers d'autres lieux pour étudier, enseigner et s'acquitter des tâches communautaires.

Jérusalem occupait une place particulière dans ce système. Le titre de « Premier de Sion » (*Rishon-le-Zion*) que portait le rabbin de la ville signifiait que son savoir et ses compétences étaient reconnus. En 1842, lorsque l'importance politique de Jérusalem s'accrut du fait des intérêts de la chrétienté et de l'Europe, un poste de Grand Rabbin fut accordé au *sandjak* de Jérusalem. Tracées à l'est par le Jourdain, ses frontières s'étendaient jusqu'à la vallée du Sharon, au nord de Jaffa, et englobaient au sud une vaste zone comprenant le Néguev et sa capitale Gaza, et le Sinaï.

Les habitants juifs de Safed, de Tibériade, d'Acre et de Sidon étaient sujets du *sandjak* de Sidon.

Hakham Hayim Gagin (1842-1848), le premier rabbin à occuper la charge de Grand Rabbin à Jérusalem, était originaire de Grèce. Quant à ses successeurs, Ytzhak Kubo (1848-1856) venait de Salonique; Haïm Nissim Abulafia (1856-1861) de Tibériade; David Hazan (1861-1869) était né à Smyrne et Avraham Ashkenazi (1869-1880), natif de Larissa, arrivait de Grèce. Rafael Meïr Panigel (1880-1893) venait de Bulgarie et Yaakov Shaûl Elyashar (1893-1906) était né à Jérusalem.

La composition ethnique de la communauté juive de Palestine, le *yishuv ha-yashan* (l'ancien établissement), était une mosaïque bigarrée. Les Juifs continuaient d'affluer de nombreuses communautés de la diaspora et les nouveaux venus se regroupaient généralement en fonction de leur lieu de résidence antérieur et fondaient des synagogues, des écoles talmudiques et des associations d'assistance mutuelle. Trente à quarante groupes de ce genre coexistaient dans la seule Jérusalem, conservant en partie leur culture originelle. Toutefois, les plus grandes différences entre ces groupes avaient pour origine les deux cultures principales au sein desquelles ils avaient vécu dispersés : celles de la chrétienté et de l'islam. Ainsi, les Juifs venus de pays européens nantis d'une tradition culturelle commune étaient appelés ashkénazes (*ashkenazim*), tandis que les Juifs du Moyen-Orient et d'Asie dotés de croyances, de coutumes et d'habitudes semblables étaient désignés sous le nom de communautés orientales (*Edot ha-Mizrah*). Les séfarades constituaient un troisième groupe qui maintenait sa propre identité.

Les dissemblances provoquaient de très nombreux problèmes dont le plus aigu était celui du paiement des impôts, souci majeur de la communauté. L'infrastructure économique du pays était pauvre durant le XIXe siècle. Activité principale, l'agriculture pourvoyait aux besoins des marchés locaux. L'industrie n'existait pratiquement pas et les activités dans les villes étaient l'artisanat et le commerce.

La plus importante source de revenus, la *haloukah* (distribution), venait de l'extérieur : c'était l'argent recueilli à travers la diaspora pour soutenir « les pionniers de Sion ». Comme on l'a vu dans un précédent chapitre, un système complexe se mit en place pour recueillir l'argent et ramasser les fonds partout où c'était possible. Cependant le montant de la « distribution » variait d'une période à l'autre et ne suffisait pas à couvrir tous les besoins. La « distribution »

devint la principale source de conflit entre les ashkénazes, les communautés orientales et les séfarades.

Peu de membres des communautés orientales réussirent à s'assurer des sources de secours indépendantes de la « distribution ». Vers la fin du siècle, les Juifs venus d'Afrique du Nord (*maaravim*) prirent des contacts directs avec leurs communautés d'origine et conclurent avec les séfarades des accords séparés concernant la distribution des fonds en 1860, en 1874 et en 1884. Les Juifs caucasiens (*gurgim*) firent de même en 1895 et les Juifs persans (*parsim*) en 1898. Mais la majorité demeurait dépendante des séfarades et de leur bon vouloir [5]. Les séfarades avaient une conception spécifique de l'usage de la *haloukah*. La somme était divisée en trois parts inégales : l'une servait à payer les impôts, l'autre était destinée aux étudiants (*talmidei hahamim*) et la troisième à secourir les pauvres. Les séfarades estimant qu'on ne devait pas vivre de charité, seule une maigre fraction des fonds était réservée aux œuvres de bienfaisance. Ainsi, les nécessiteux chez les séfarades et dans les communautés orientales étaient plus pauvres que les ashkénazes miséreux.

Au début du XXe siècle, le démantèlement de l'Empire ottoman vit également le déclin du pouvoir politique des séfarades et du Grand Rabbin, leur représentant. Les séfarades perdirent progressivement leur pouvoir, car ils étaient contraints de rivaliser avec les nouvelles organisations locales formées par les ashkénazes et avec les récentes institutions sionistes qui nouaient des liens solides avec la diaspora. Les conflits et les rivalités autour de la collecte d'argent auprès de la diaspora se multiplièrent au rythme où les objectifs se diversifiaient. Les *kolellim* exigeaient toujours leur part, les communautés orientales poussaient à l'indépendance, tandis que la plus grosse part du budget était à présent adjugée aux projets sionistes.

Après la mort du Grand Rabbin Yaakov Shaül Elyashar en 1906, la communauté ne put se mettre d'accord pour désigner son successeur. Le désaccord le plus vif séparait le groupe conservateur orthodoxe et le groupe sioniste libéral. Sept Grands Rabbins se succédèrent entre 1906 et 1918, et cette crise, appelée *pleto* (« la dispute »), symbolise le déclin de la position des séfarades, à présent obligés de disputer à d'autres groupes les charges politiques et honorifiques.

Vers la fin du XIXe siècle, le développement du sionisme et la multiplication des pogroms avaient conduit en Palestine une majorité d'ashkénazes dont la plupart étaient dévoués à la cause sioniste.

En 1918, la population totale d'Israël était estimée à 56 000 habitants, dont 33 000 ashkénazes, 11 000 séfarades et 4 400 Yéménites; vraisemblablement les 7 600 autres appartenaient aux communautés orientales [4]. De ce fait, les séfarades perdirent la majorité au sein de la population juive. Ceux qui continuaient d'émigrer pendant cette période s'installèrent dans les villes côtières de Jaffa et de Haïfa en plein développement et fondèrent leur propres *landsmannschaften* (fratries de compatriotes) : les séfarades ne formaient plus désormais une communauté politique unie. Ils continuaient pourtant à se distinguer grâce au maintien d'un style de vie très original. De bonnes manières, une hospitalité généreuse et une apparence élégante, ces composantes de la *grandeza* séfarade permettaient toujours et partout de reconnaître une communauté séfarade; cela demeura vrai pendant la période historique suivant le *yishuv*.

L'époque du mandat

La Première Guerre mondiale entraîna des changements politiques majeurs dans la région et la Grande-Bretagne se vit attribuer un mandat sur la Palestine.

Les Anglais considéraient les Juifs en Palestine comme une communauté religieuse et, pour satisfaire ses deux branches principales – les séfarades et les ashkénazes –, ils donnèrent leur accord pour que fussent nommés deux Grands Rabbins, chargés de responsabilités égales. Le Grand Rabbin séfarade garda le titre de Premier de Sion auquel n'était rattaché aucun privilège particulier, mais seulement une référence historique.

Avec la fin de leur prépondérance, les séfarades perdirent la plupart de leurs sources de revenus provenant de la diaspora lorsque le système de la *haloukah* prit fin. Il leur fallait désormais compter sur un financement interne et procéder à une réorganisation politique, économique et sociale. Elle s'accompagna du déclin du prestige attaché au rabbinat et les fils des rabbins se tournèrent vers le commerce, les professions libérales et la fonction publique.

A Jérusalem, un petit noyau d'hommes actifs sur le plan politique se constitua autour du Comité de la communauté séfarade (*Vaad haeda hasfaradit*), qui perpétua l'organisation traditionnelle de la période précédente. Le Comité contrôlait le budget de la communauté séfarade et remplissait toujours les fonctions tradi-

tionnelles : obsèques, soutien aux institutions religieuses et aide aux malheureux.

Le mandat britannique et la Déclaration Balfour éveillèrent de nouvelles aspirations dans la communauté juive d'Israël. Les séfarades qui, des générations plus tôt, avaient déclaré leur adhésion aux objectifs du sionisme fondèrent en 1920 une des premières organisations sionistes : l'Organisation des pionniers du Moyen-Orient (*Histadrut Haluzei Hamizrah*). Son programme proclamait l'obédience du groupe aux principaux buts sionistes et son désir de participer au processus de construction de la nouvelle société, dans le domaine culturel en particulier. Bien qu'ils encourageassent avant tout l'étude de l'hébreu, les séfarades s'étaient assignés de nouvelles tâches : l'absorption sioniste des communautés orientales et la consécration aux idéaux du sionisme. Ethniquement, les séfarades établissaient toujours une distinction entre eux et les différents groupes qui composaient les communautés orientales, mais étant donné les nouvelles circonstances, ils se constituèrent les mentors politiques de ces communautés dans lesquelles ils voyaient déjà une clientèle potentielle. L'organisation fonctionna sept ans avant d'être dissoute. En 1910, une nouvelle organisation dotée de buts similaires fut créée sous le nom d'Organisation des Juifs séfarades (*Histadrut Hayehudim hasefardim*). Par la suite, nombre d'organismes se succédèrent : la Commission pour la préparation du comité séfarade mondial en 1923, la Confédération des Juifs séfarades en 1926, l'Organisation des Juifs séfarades et son mouvement de jeunesse séfarade *Degel Sion* en 1936. Le Comité national des communautés orientales en Israël vit le jour en 1939, de même que le Parti libéral séfarade et le Syndicat des travailleurs séfarades. Enfin, la Représentation nationale des Juifs séfarades en Israël fut fondée en 1946. Tous ces organismes fonctionnèrent séparément tout en poursuivant les mêmes buts définis à l'origine par *Halutzei Hamizrah*.

Au niveau national, les séfarades formèrent des listes de candidats et participèrent à l'Assemblée des représentants (*Assefat Hanivharim*). Leur plus grand succès date de 1920, lorsqu'ils obtinrent cinquante-quatre sièges à la première assemblée, soit 17,3 % du nombre total des représentants. Ils eurent dix-neuf représentants lors des deuxièmes élections en 1925, soit un pourcentage de 8,8 %. Avant la troisième élection, ils passèrent un accord pour se réserver quinze sièges, mais en fait seize de leurs représentants furent élus, soit 20 % de l'assemblée. En 1944, à l'approche des quatrièmes

élections, les organismes politiques du *yishuv* refusèrent de réserver un nombre donné de sièges pour les séfarades qui, en conséquence, boycottèrent les élections et perdirent leur place dans cette institution nationale. Malgré leur participation à l'Assemblée des représentants, ils ne purent faire entrer une représentation proportionnelle au Conseil exécutif national (*Vaad Leumi*). Ils eurent deux représentants dans la première assemblée, un dans la deuxième et un dans la troisième. Même si le Conseil exécutif national disposait de peu de pouvoirs politiques, la représentation limitée des séfarades y était toutefois significative [5].

L'organisation séfarade commença comme une institution locale et demeura telle pendant toute cette période. Ses membres ne parvinrent pas à constituer des groupes d'organisations séfarades sionistes parmi les communautés séfarades de la diaspora. De ce fait, ils n'eurent pas de représentant à l'Agence juive, qui devint la plus importante organisation politique du peuple juif. Entre autres fonctions, elle répartissait le budget national qui soutenait nombre d'institutions, parmi lesquelles le Conseil exécutif national, dont les séfarades dépendaient financièrement.

Les séfarades devinrent un groupe déshérité et leur image politique se ternit. Leur budget limité fit obstacle à toute entreprise, surtout lorsqu'il s'agit de mettre sur pied un réseau politique efficace parmi les membres des communautés orientales, malgré la bonne volonté et le dévouement de tous. La majorité des Juifs des communautés orientales restèrent sans organisation jusqu'à la fin de la période du *yishuv*. Certains partis politiques, surtout le syndicat *Histadrut*, s'efforcèrent de les politiser et de les organiser, mais en vain : les communautés orientales ne firent jamais leur entrée dans l'arène politique.

Outre leur budget restreint et la compétition avec les autres partis politiques, un autre facteur dressait une barrière entre les séfarades et les communautés orientales. Pendant la période du *yishuv*, l'élite politique séfarade se composait d'une poignée d'hommes qui s'efforçait de mettre fin à la loi ottomane. Au fil des ans, presque personne n'avait rejoint leurs rangs. Ce groupe de quelques vingtaines d'individus allait d'une organisation à l'autre en proclamant sa foi dans le sionisme. Cette élite, qui comprenait principalement des Juifs des classes supérieures, intermédiaires et moyennes, était foncièrement coupée du peuple et n'avait pas de partisans. Plus que jamais, la différence ethnique qui divisait les groupes prévalait, et

toute tentative d'union, qu'elle fût d'ordre politique ou social, entre séfarades et orientaux se heurtait à un mur. Durant cette période, les séfarades avaient préservé leur style de vie, mêlant les vestiges de la tradition séfarade à la nouvelle culture nationale naissante. Tandis que les classes supérieures nouaient des contacts avec d'autres groupes, surtout des ashkénazes, participant aux mêmes rencontres sociales et même se liant à eux par le mariage, la vie sociale de la classe inférieure restait repliée sur elle-même.

Pendant la période du mandat britannique, la population en Israël était estimée à 650 000 habitants. Le nombre des séfarades – anciens et nouveaux venus confondus – n'excédait pas 40 000. Avec les membres des communautés orientales, le chiffre s'élevait à 135 000 [6]. La communauté se diversifia et ses caractéristiques individuelles s'atténuèrent progressivement. Le terme « séfarade » acquit peu à peu une connotation qui mêlait séfarade et oriental dans l'ensemble de la société, tandis que les séfarades affirmaient leur identité spécifique, fortement marquée par la tradition culturelle espagnole transmise par les exilés. Le judéo-espagnol était toujours utilisé au sein de la communauté, mais la jeune génération se détachait petit à petit de la langue et de la tradition.

Israël aujourd'hui

La création de l'État d'Israël s'accompagna d'une nouvelle réorganisation du groupe. En l'espace de quatre ans, la population juive fit plus que doubler et atteignit 1 360 000 habitants. L'holocauste entraîna le massacre de communautés séfarades entières en Europe du Nord et dans les Balkans. Les séfarades qui émigrèrent en Israël après 1948 venaient principalement de Bulgarie (37 260), de Yougoslavie (17 660) et surtout de Turquie (34 500) [7]. La composition ethnique du pays changea, et les immigrants du Proche-Orient et d'Asie devinrent un facteur démographique dominant de la population où ils introduisirent des modifications sociales et culturelles.

Tandis qu'ils s'installaient, de nombreux groupes formèrent leurs propres organisations ethniques et se dotèrent de tous les moyens pour préserver leur héritage culturel. Les organisations nationales séfarades antérieures cessèrent de fonctionner. Le seul organisme séfarade actif était le *Vaad Haeda B* « Jérusalem ». Il demeura le lieu de rencontre de quelques membres de l'élite séfarade d'autrefois

mais n'étendit pas son programme au-delà des affaires locales : aide limitée aux pauvres et soutien apporté à quelques institutions religieuses. Sa mission la plus particulière fut la restauration des quatre synagogues séfarades de Jérusalem, situées dans la vieille ville, après la guerre des Six-Jours en 1967. Il n'y eut plus aucune tentative de créer une nouvelle organisation séfarade nationale.

Politiquement, les séfarades obtinrent des succès lors des deux premières élections de la Knesset. Cet effort avait été le fait d'une poignée d'hommes de l'ancienne élite qui, avant la période électorale, formèrent des listes de candidats et obtinrent un soutien suffisant pour que quatre membres fussent élus à la première Knesset et deux à la seconde. Mais, entre les élections et après la deuxième, aucune tentative ne fut faite pour constituer une structure permanente sous forme de parti ou de groupe de pression, si bien que cette représentation politique disparut après la seconde Knesset. Toutefois, on ne peut manquer de signaler la carrière politique d'un séfarade issu d'une vieille et illustre famille installée en Palestine au XVIIe siècle, Itzhak Navon, né en 1921. Professeur, diplomate, député, il devint en 1978 le cinquième président de l'État d'Israël. Attaché au patrimoine séfarade, Itzhak Navon, qui pratique toujours le judéo-espagnol, est l'auteur de deux ouvrages destinés à perpétuer sa culture ancestrale : *Bustan sefaradi* (1971) et un recueil de *romanceros*, très populaires en Israël.

Les séfarades se joignirent à la Fédération mondiale des communautés séfarades, une organisation de la diaspora ayant pour but l'assistance et la préservation de toutes les communautés séfarades et orientales. Elle est patronnée par l'Agence juive. L'influence séfarade est faible dans la Fédération.

Les séfarades ne forment pas une communauté unie en Israël. L'élite des anciens séfarades, ses enfants et petits-enfants se sont occidentalisés et appartiennent à la classe supérieure de la société israélienne. La majorité – qui fait partie des classes moyennes et moyennes-inférieures – a bénéficié de l'évolution de la société israélienne et a amélioré sa situation économique et sociale. Les nouveaux immigrants se sont installés sans rechercher un voisinage séfarade et se sont intégrés dans le tissu social indifférencié d'Israël. Les séfarades ne forment plus un groupe unique et il est malaisé de retrouver les traces caractéristiques de leur style de vie. Comme dans les autres groupes ethniques, ce qui en demeure – cuisine, mélodies, rituels de fêtes et histoire familiale – est préservé au sein

des familles. La culture et la tradition séfarades se sont fondues dans la culture commune à la société israélienne et tiennent leur place dans la littérature, la musique, le folklore et l'histoire *.

* Note de l'éditeur : L'introduction de ce livre a signalé la polémique qui existe concernant la définition même du terme séfarade. L'auteur du précédent article a volontairement choisi le sens étroit de ce terme, en l'employant pour caractériser les seuls Juifs hispanophones. Cette terminologie linguistique est considérée par certains comme restrictive puisqu'elle ne permet pas de rattacher au séfardisme tous les Juifs originaires d'Espagne depuis les massacres de 1391. On sait qu'à cette époque beaucoup d'entre eux ont cherché refuge dans les pays du Maghreb, c'est pourquoi nous ne passerons pas sous silence les problèmes posés en Israël par les Juifs originaires d'Afrique du Nord, même si le temps a coupé la plupart d'entre eux de leurs racines ibériques au profit de la culture ambiante, qui s'exprime par le judéo-arabe.

La principale vague migratoire des Maghrébins se situe entre 1952 et 1965. Depuis les début des années 1970, l'immigration en provenance des pays d'Afrique du Nord s'est pratiquement tarie tandis que nous assistons, depuis les années 1980, aux arrivées spectaculaires des Juifs d'Éthiopie et d'Union soviétique.

La rencontre entre les séfarades maghrébins, et plus particulièrement marocains, et les Israéliens déjà établis a été difficile en raison du choix politique de l'État hébreu en matière d'immigration, car la plupart de ces arrivants, « engourdis dans leur misère traditionnelle », avaient un niveau d'instruction insuffisant. En effet, comme l'a si bien souligné Victor Malka, le judaïsme nord-africain et oriental n'avait « plus de contact ni avec le monde des idées, ni avec celui de la technique et des sciences »; il s'était replié sur les études religieuses. Étant donné les choix politico-économiques des dirigeants israéliens fondés sur le développement industriel et les activités scientifiques de pointe, la communauté ashkénaze, plus qualifiée dans ces domaines, a été systématiquement privilégiée. En conséquence, dès leur arrivée, un tiers de ces séfarades fut « condamné » à l'agriculture et les autres furent envoyés peupler des villes de développement en Galilée et au Néguev. Les malentendus se sont multipliés entre un judaïsme issu du monde occidental, fier de sa culture universelle, et un autre judaïsme nécessairement étranger à la modernité dont on a qualifié les traditions et la culture de folklore.

Dans ce contexte, et jusqu'en 1959, une inégalité sociale est patente, car les jeunes connaissent un handicap dans le domaine de l'éducation que l'État n'aide pas à surmonter. Des conditions de logement désastreuses, un paupérisme endémique ont déterminé une délinquance beaucoup plus marquée parmi cette communauté que dans la société ashkénaze. Cette situation a entraîné des émeutes dans des quartiers pauvres et une prise de conscience de la puissance et de la force du « second Israël », puissance qui sera revendiquée avec une violence extrême par le mouvement des Panthères noires en 1971. A partir de cette époque s'affirme une conscience communautaire séfarade spécifique qui va s'inscrire dans la politique du pays.

L'importance démographique des séfarades maghrébins et orientaux, leur combat, la scolarisation et le service militaire leur ont permis non seulement d'améliorer leur niveau de vie et leur image, mais encore de donner au pays, par le jeu d'élections libres dans un pays démocratique, des députés et des ministres. Néanmoins, en 1981, à la Knesset, 27 députés seulement représentaient plus de la moitié de la population.

Quarante ans après leur arrivée, on ne peut dire que le malaise culturel soit dissipé et les différences sociales gommées, mais on peut espérer que les obstacles à l'évolution heureuse du problème seront bientôt levés grâce à la prise de conscience par la communauté ashkénaze de l'apport séfarade dans tous les domaines.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Les Juifs de Palestine à l'époque ottomane

1. Y. BEN ZVI, *Le* yishuv *palestinien dans l'Empire ottoman*, Jérusalem, 1968, p. 139-150 (en hébreu). Y. HACKER, « Les liens des Juifs d'Espagne avec la Palestine et les vagues d'immigration de 1391 à 1492 », *Shalem*, I, 1984, p. 105-106 (en hébreu).
2. A. COHEN, *Les Juifs dans l'islam*, Jérusalem, 1983, p.153-236 (en hébreu).
3. S. AVITZUR, « Safed, centre de l'industrie des tissus de laine au XVII[e] siècle », *Sefûnôt*, VI, 1962, p. 41-69 (en hébreu).
4. Le dernier article de synthèse portant sur cette question, qui a fait couler beaucoup d'encre, est celui de BORNSTEIN-MAKOWSKI, « Les Juifs de cour portugais à Constantinople au XVI[e] siècle : Don Joseph Nasi » (en hébreu), dans T. ANKORI (éd.), *De Lisbonne à Salonique et Constantinople*, Tel-Aviv, 1988, p. 69- 94.
5. J. KATZ, *Halaha et kabbale*, Jérusalem, 1984, p. 213-236 (en hébreu). R.J.Z. WERBLOWSKI, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Londres, 1977.
6. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1941, p. 244-286.
7. Y. BEN ZVI, *Le* yishuv *palestinien..., op. cit*, p. 213-214. A. HEYD, *Da'ar Al Amar*, Jérusalem, 1942, p. 18-19, 22-25 (en hébreu).
8. M. ROSEN, *La Communauté juive de Jérusalem au XVII[e] siècle*, Tel-Aviv, 1985, p. 274-281 (en hébreu).
9. *Ibid*., p. 197-208.
10. G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi et le mouvement sabbataïste de son vivant*, Tel-Aviv, 1947, p. 190-204 (en hébreu). M. BENAYAHU, « La position du mouvement sabbataïste à Jérusalem », in *Mélanges en hommage à Shalom Baron*, Jérusalem, 1975, p. 41- 69 (en hébreu).
11. M. BENAYAHU, « La congrégation ashkénaze de Jérusalem de 1687 à 1747 », *Sefunot*, II, 1959, p. 128-189 (en hébreu). Du même auteur, « L'immigration de la sainte confrérie de Rabbi Juda Hasid à Jérusalem », *Sefunot*, III-IV, 1960, p. 133-182 (en hébreu).
12. J. BARNAÏ, *Les Juifs de Palestine au XVIII[e] siècle*, Jérusalem, 1982, p. 129-160 (en hébreu).
13. Y. BARTHEL, « Les lettres des *pekidim* et des *amarkalim* ; directions de recherche, sur l'organisation et ses sources », in B. RIVELINE (éd.), *Lettres des* pekidim *et* amakalim *d'Amsterdam*, 3, Jérusalem, 1989, p. 11-18 (en hébreu).
14. J. BARNAÏ, *Les Juifs de Palestine au XVIII[e] siècle, op. cit.*, p. 39-40.
15. J. BARNAÏ, « La communauté occidentale de Jérusalem au XIX[e] siècle », *Chapitres de l'histoire du* yishuv *juif de Jérusalem*, 1, Jérusalem, 1973, p. 129-140 (en hébreu). R. KIRK, *Jaffa, 1799-1917*, Jérusalem, 1985, p. 158-176.
16. J. BARNAÏ, « La position du *rav ha-kollel* à Jérusalem à l'époque ottomane », *Cathedra*, 13, 1979, p. 47-70 (en hébreu).
17. M. ELIAV, *Le* yishuv *de Palestine au XIX[e] siècle*, Jérusalem, 1978 (en hébreu). S. HALEVI, *Les premiers livres de Jérusalem*, Jérusalem, 1986 (en hébreu).
18. On trouve une immense bibliographie sur Montefiore. Voir la bibliographie de R.P. GOLDSCHMIDT-LEMAHMANEN, *Moses Montefiore*, Jérusalem, 1985 (en hébreu). M. SMITH, *Moses Montefiore, l'homme et la légende*, Jérusalem, 1988 (en hébreu).
19. M. ELIAV, *Le* yishuv *de Palestine au XIX[e] siècle, op. cit*, p. 110-166. M.M. ROTHSCHILD, *La haloukah*, Jérusalem, 1986 (en hébreu).
20. Y. KANIEL, *Changement et continuité*, Jérusalem, 1982 (en hébreu).

Le destin de la kabbale espagnole : de l'expulsion à Safed

1. M. IDEL, *Rabbi Yehudah Heleywa we-hibûrô Sefer Tsafnat Pe'aneah*, in *Shalem*, Jérusalem, vol. IV, 1984, p. 119-121.
2. Voir *Ma'arekhet ha' Elohût im Perush ha-Hayyat*, Mantoue, 1558 (repr. Jérusalem 1961-1962) 3b où Judah Hayyat porte un jugement mitigé concernant Isaac ibn Latif, affirmant qu'il avait un pied dehors et un pied dedans, cependant qu'il se livre à une violente attaque contre la kabbale prophétique d'Abraham Aboulafia. L'attaque contre Aboulafia visait selon toute probabilité les kabbalistes italiens influencés non seulement par A. Aboulafia mais aussi par Rabbi Joseph ibn Waqar, Rabbi Samuel ibn Motot, Rabbi Samuel Sarsa, etc., tous tenants du courant magico-philosophique de la kabbale, florissant dans la seconde moitié du XIVe siècle mais refoulé au XVe siècle parmi les kabbalistes espagnols par l'orientation théosophique dominante au fur et à mesure de la diffusion du Zohar. Cf. M. IDEL, *Sefer ha-Limmûd shel Rabbi Yohanan Alemanno, Tarbiz*, janvier 1980, p. 330-331.
3. Voir J.B. SERMONETA, « Ha-sîfrût ha-scolastît be-Sefer *'Pôrat Yôsef'* le-Rabbi Yosef Taitazak », *Sefûnôt*, vol. XI, 1977, p. 135-185 et B. SACK, *Tôrat ha-Sôd shel Rabbi Shelomo h ha-levi 'Alqabets*, Ph. D., Brandeis University 1977, p. 63, pour Rabbi Taitazak, et p. 21-24, concernant Rabbi Isaac Mar Hayyim et Rabbi David Messer Leon.
4. Voir M. IDEL, « Major Currents in Italian Kabbalah between 1560-1660 », *Italia Judaïca, Roma*, 1986, p. 243-251 et *id.*, « The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance », in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard 1983, p. 186-243.
5. Voir J. BEN-SHELOMO, *Tôrat ha-Elôhût shel Moshe Kordovero*, p. 2 *sq.* et M. IDEL, *Rabbi Yehuda Haleywa..., op. cit.* (*supra-cit.* n° 1), p. 120, note 11.
6. L. IDEL, « Iyyûnîm be-shitatô shel Ba'al Sefer ha-Meshib » dans *Sefûnôt* (17), Jérusalem, 1983, p. 185-265.
7. S'agissant de la controverse concernant la publication du *Zohar*, se référer aux articles de Y. TISHBY, *Ha-Polmos shel Sefer ha-Zohar be-Me'ah ha-Shesh 'Esreh be-Italiah* publié dans *Pe'amim*, Jérusalem, 1967-1968, p. 131-182; J. KATZ, *Yihsey Halakha we Kabbalah be-Dôrôt shel -'ahar Hitgalût ha-Zohar*, dans *DAAT*, 4, 1980, p. 57-74. M. BENYAHU, *Wikuah ha-Qabbalah 'im ha- Halakhah, DAAT* (5), 1980, p. 60-115, ainsi que R. ELIOR, « Ha- Ma'abaq 'al Ma'amad shel Kabbalah be-Me'ah ha-Shesh 'Esreh », in *Mehqarey Yerûshalayim be-Mahashabat Israel* (1), Jérusalem, 1981, p. 177-190.
8. Sur Rabbi Siméon Labi, on consultera le récent article de Boaz HUSS, « Tôrat ha-sefirôt be-Sefer ketem Paz le-Rabbi Shim'ôn Labi » dans *Pe'amim*, vol. 43, 1990, p. 51-84 et R. GOETSCHEL, « Genèse 1,26 dans le *Ketem Paz* de Rabbi Simeon Labi », article à paraître dans le volume *Genèse I, 26* publié par le Centre d'études des religions du Livre, Paris.
9. R. ELIOR, « Messianic Expectations and Spiritualisation of Religious Life in the Sixteenth Century » dans *Revue des études juives*, 1986, p. 35-49.
10. Voir l'article de M. BENYAHU, *Leqôrôt ha-Yehûdim be-Thyrée*, dans *Zion* (12), 1948, p. 35-48. La précision nous avait échappé lorsque nous écrivions notre livre sur ce kabbaliste, ce qui avait été aussi le cas pour G. SCHOLEM. C'est E.K. GINSBURG, dans son livre *Sod ha-Shabbat*, qui a rappelé ces données biographiques établies par M. BENYAHU.
11. G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Jérusalem, 1974, p. 69.
12. R. GOETSCHEL, *La Kabbale*, Paris 1989, p. 100-108, les dix *sefirot* dénommées en allant de haut en bas : *Keter* (Couronne), *Hokhmah* (Sagesse), *Binah* (Intelligence),

Gedûllah (Grandeur), *Gebûrah* (Rigueur), *Tiferet* (Beauté), *Netsah* (Victoire), *Hôd* (Majesté), *Yesôd* (Fondement), *Malkhût* (Royaume).

13. R. GOETSCHEL, *Meir ibn Gabbay, le discours de la kabbale espagnole*, Louvain, 1981, p. 123-185 (cité par la suite sous *Meir ibn Gabbay*). L'ouvrage principal de Meir ibn Gabbay s'intitule *'Abodat ha-Qôdesh* et a été achevé le 22 décembre 1530.
14. Ibn Gabbay s'appuie pour ce faire sur l'énoncé des *Pirkey Rabbi Eliezer* (ch. III) : tant que le monde ne fut pas créé, il n'y avait que le Saint Béni-Soit-Il et son Nom. Ibn Gabbay identifie le Saint Béni-Soit-Il avec *'En-Soph* et le Nom avec *Keter*.
15. Voir *Meir ibn Gabbay*, p. 187-201.
16. *Ibid.*, p. 202-271.
17. *Ibid*, p. 331 *sq.*
18. Voir « Maïmonide », *Guide*, III, ch. XXXII, p. 250-262.
19. Voir *Meir ibn Gabbay*, p. 273-344. Le premier livre écrit par Meir ibn Gabbay en 1507 a précisément été un commentaire kabbalistique sur les prières intitulé *Tôla' at Ya'aqôb*, « Vermisseau de Jacob », qui s'inspire en particulier du Bahir et du Zohar.
20. Voir *Meir ibn Gabbay*, p. 345-481.
21. Sur les relations entre S. Alkabetz et J. Caro, voir R. J. WERBLOWSKY, *Joseph Caro Lawyer and Mystic*, Philadelphie, 1980. Sur l'atmosphère de Safed en général, on peut toujours se reporter à S. SCHECHTER, *Studies in Judaïsm*, 2, 1908, p. 202-306.
22. Pour la liste des écrits de S. Alkabetz, voir B. SACK, *Tôrat ha-Sôd shel Rabbi Shelomo ha-Levi 'Alqabets* (*supra* n° 3), p. 6-14.
23. Concernant ce motif des trois lumières, voir G. SCHOLEM, *Les Origines de la kabbale*, Paris, 1966, p. 267-275.
24. Voir B. SACK, *Tôrat ha-Sôd shel Shelomo ha-Levi 'Alqabets* (*supra* n° 3), p. 50-62.
25. *Ibid.*, p. 63-153.
26. *Ibid.*, p. 154-177.

Les séfarades en Palestine et en Israël de 1842 à 1992

1. A. YA'ARI, *Lettres de Palestine*, Masada-Ramat Gan, 1971, p. 83.
2. G. BEN TSION, *Le* yishuv *juif de Palestine de 1840 à 1881*, Jérusalem, 1974, p. 19-20.
3. R. SHUAVI, « La démarcation des communautés orientales de la congrégation espagnole », *Peamim*, 21, 1984, p. 31-50.
4. D. GURVITZ et A. GRAETZ, *L'Immigration, le* yishuv *et la croissance démographique de la population de Palestine*, Département des statistiques de l'agence juive en Israël, Jérusalem, 1944, p. 60.
5. E. BINYAMIN (éd.), *The Jewish National Home from the Balfour Declaration to Independence*, Jérusalem, 1976, p. 156-190.
6. S. MOSHE, Central bureau of Statistics, publication n° 60, août 1957, tableau 28.
7. *Ibid.*, publication n° 416, tableau 3.

BIBLIOGRAPHIE

Rabbi Joseph ben Ephraïm Caro

En hébreu

M. ASSIS, « A propos du *Kessef Mishne* du livre de Zera'im », *Asufot*, III, 1989, p. 275-392.

M. BENAYAHU, « Le renouveau de l'ordination rabbinique à Safed », *Sefer Ha-Yovel Le-Ytzhak Baer*, Jérusalem, 1961, p. 248- 269; « Les doctrines du *Mabit* et du *Maran*; le rabbin Joseph Caro et leurs affrontements réciproques », *Asufot*, III, 1989, p. 9-98; « Le livre *Beth Yosef* et ses conséquences dans la littérature de la *halakha* », *Asufot*, III, 1989, p. 99-140; « Pourquoi et pour qui le *Maran* a-t-il rédigé le *Shulhan Aroukh* ? », *Asufot*, III, 1989, p. 263-274.

Y. RAFAEL (éd.), *Le rabbin Joseph Caro – Étude et recherche sur la philosophie du Maran*, Jérusalem, 1969.

E. SHOCHETMAN, « Sur les contradictions dans le *Shulhan Aroukh*, l'essence et les buts de l'œuvre », *Asufot*, III, 1989, p. 323-330.

Y. TWERSKY, « Le rabbin Joseph Caro auteur du *Shulhan Aroukh* », *Asufot*, III, 1989, p. 245-262.

En anglais

R.J.Z. WERBLOWSKY, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic*, Philadelphie, 1980.

Les séfarades en Palestine et en Israël de 1842 à 1992

En hébreu

Y. BEN ARIEH, *Jerusalem in the 19th Century. The Old City*, Jérusalem, 1984.

B. ELIAV (éd.), *The Jewish National Home from the Balfour Declaration to Independence*, Jérusalem, 1988.

E. ELIHCHAR, *Living with Jews*, Jérusalem, 1981

M. ELIAV, *Eretz Israel and its* Yishuv *in the 19th Century*, 1777-1977, Jérusalem, 1978.

D. GURVITZ et A. GRAETZ, *L'Immigration, le* yishuv *et la croissance démographique de la population de Palestine*, Département des statistiques de l'agence juive en Israël, Jérusalem, 1944.

Y. KANIEL, *Continuity and Change. Old* Yishuv *and New* Yishuv *During the First and Second Aliya*, Jérusalem, 1981.

M. MAOZ, *Jérusalem au dernier siècle de l'Empire ottoman. Chapitres sur l'histoire du* yishuv *juif à Jérusalem*, Jérusalem, 1973.

P. MORAG-TALMON, « Le sionisme dans la conscience des communautés séfarades à Jérusalem à la fin du XIXe siècle », in *Jérusalem et le mouvement sioniste*, Jérusalem, 1989; *La Communauté espagnole à l'époque du* yishuv : *singularité et nationalisme*, Jérusalem, 1991.

Publications du Bureau central des statistiques

M.A. ROTHSCHILD, *La* Haloukah, *expression des liens de la diaspora avec le* yishuv *juif de Palestine de 1810 à 1860*, Jérusalem, 1969.

R. SHARABI, *The Sepharadic Community in Jerusalem at the End of the Ottoman Period, 1893-1914*, ministère de la Défense, 1989.

G. BEN TSION, *Le* Yishuv *juif de Palestine de 1840-1881*, Jérusalem, 1974.

J. YEHOSHUA, *Descripciones de vida sefaradia en el siglo passado*, Rubin Mass Publishing House, 1966.

Égypte

Les Juifs d'Égypte

Jacob M. Landau
Professeur à l'université hébraïque
de Jérusalem

Les Juifs ont vécu en Égypte, sans doute de manière ininterrompue, depuis l'époque du Second Temple et peut-être même avant. Sous la domination musulmane, quelques-uns des plus grands esprits juifs, comme Maïmonide, s'y sont épanouis. En 1492 et pendant les années suivantes, alors que certains Juifs exilés d'Espagne et de Portugal trouvaient refuge en Égypte, ce pays était dirigé par des potentats locaux, les Mamelouks, des esclaves libérés adoptés par les familles de l'élite gouvernante. Les querelles internes des Mamelouks facilitèrent la conquête de l'Égypte par les Ottomans en 1517 et l'autorité de ces derniers se maintint pendant quatre siècles sur ce pays. La domination ottomane sur l'Égypte peut être considérée en deux périodes distinctes et inégales. La première, longue de trois siècles, de la conquête jusqu'à l'invasion de Bonaparte en 1780, pendant laquelle l'Égypte fut une province typiquement ottomane. La seconde, qui couvre un peu plus d'un siècle, depuis l'arrivée de Bonaparte dans le pays jusqu'à la Première Guerre mondiale, fut une période d'occidentalisation, avec le passage progressif de l'autorité ottomane à la domination européenne. Après la guerre, l'Égypte, réussissant peu à peu à se libérer de l'occupation britannique, devint indépendante.

Continuité et changement se reflètent dans la société juive, dans sa culture et son économie tout autant que chez les autres habitants du pays, mais souvent de façon différente. La domination ottomane était le fait de musulmans sunnites, comme celle des Mamelouks, mais elle fut (du moins à ses débuts) plus prospère sur le plan économique et plus apte à assurer la sécurité de la vie quotidienne. Les dirigeants savaient aussi apprécier à leur juste valeur les nombreux avantages – entre autres commerciaux – que l'Empire pouvait tirer des minorités. Le statut de semi-autonomie dont jouirent les différentes communautés religieuses permit à ces dernières, y compris

à la communauté juive, de maintenir leur vie culturelle, d'occuper parfois d'importantes positions et d'accéder au bien-être. Cependant les Juifs ne parvinrent pas à jouer un rôle politique – du moins pas en tant que communauté – et leur implication dans les affaires du pays se cantonna essentiellement au domaine économique. En conséquence, nous nous attacherons à étudier la démographie, la créativité culturelle, l'activité économique, les relations avec leurs voisins et l'impact de la modernisation dans cette communauté.

Données démographiques

La communauté juive eut des activités limitées dans l'Égypte ottomane sans doute à cause de son petit nombre, absolu et relatif, et de sa répartition. Bien que les éléments en notre possession, avant le premier recensement complet de 1897, ne soient que des estimations, ils nous permettent d'apprécier l'importance de ce groupe dans le pays.

Les Juifs exilés d'Espagne et du Portugal arrivèrent probablement en Égypte par voie de terre, en passant par les pays du Maghreb. Quelques-uns parmi eux se rendirent jusqu'en Palestine et certains retournèrent plus tard en Égypte, surtout pour des raisons économiques. D'autres s'y installèrent, rejoignant ainsi les communautés déjà présentes dans diverses villes, principalement dans le delta ou près du Nil. Très rares sont les Juifs qui élirent domicile dans des villages, car ils se montraient plus intéressés par le négoce et les affaires que par l'agriculture. Même ceux qui vivaient dans les villages (parfois une famille ou deux) y pratiquaient quelque commerce. Leurs préceptes religieux, de même que leur préférence pour une éducation juive, les incitèrent à s'installer plutôt au Caire, à Damiette, à Rosette, à al-Mansura et à al-Mahalla al-Kubra. Bien plus tard, avec l'ouverture du canal de Suez en 1869, des marchands et des agents commerciaux juifs s'établirent à Suez et dans d'autres villes proches du canal.

Le nombre total des Juifs d'Égypte, estimé à environ 7 000 à 8 000 par un voyageur français de la première moitié du XVIIIe siècle, tomba à environ 3 000 au moment de l'invasion napoléonienne et remonta à environ 5 000 dans la première moitié du XIXe siècle. En 1882, quand les Anglais occupèrent l'Égypte, il y avait

environ 10 000 Juifs; grâce aux recensements, nous savons que ce chiffre atteignait 25 200 en 1897, 38 635 en 1907 et 59 581 en 1917. Diverses raisons expliquent ces variations importantes. Dans les deux derniers tiers du XVIIIe siècle, le déclin de la population fut la conséquence d'un affaiblissement de l'autorité et d'une insécurité latente. Les Juifs, directement concernés par cette situation, quittèrent le pays et furent progressivement remplacés par des chrétiens dans beaucoup d'emplois lucratifs. Inversement, l'augmentation de la population juive à partir du XIXe siècle reflète l'amélioration de la sécurité sous le gouvernement de Mohamed Ali et de ses descendants et sous la domination britannique. Les Juifs comme bien d'autres étaient attirés par la conjoncture économique favorable, surtout après l'inauguration du canal de Suez en 1869. Ils vinrent donc s'installer en nombre croissant, principalement du Yémen, d'Europe de l'Est, de Palestine pendant la Première Guerre mondiale, et d'autres pays où ils étaient persécutés. Il faut signaler également, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, la présence d'environ 2 000 caraïtes qui n'avaient aucun contact avec la population juive, puisque les rabbins ne les tenaient pas pour Juifs.

La répartition des Juifs en Égypte sous la domination ottomane se maintint *grosso modo* plus tard. L'attrait indéniable pour les cités et les villes était dû à des considérations professionnelles et de sécurité. Pendant les XIXe et XXe siècles, 80 à 90 % des Juifs d'Égypte vivaient au Caire et à Alexandrie. Le Caire avait toujours leur préférence, mais la population juive d'Alexandrie ne cessa d'augmenter, à la fois en valeur absolue et en pourcentage, étant donné le rôle croissant de la ville – le plus grand port d'Égypte – dans le commerce et le tourisme.

D'autres Juifs vécurent, à cette période, dans d'autres villes portuaires, par exemple à Port-Saïd ou dans des villes comme Tanta et al-Mansoura où commerce et tourisme les attiraient.

Durant la Seconde Guerre mondiale, il ne fut fait aucun mal aux Juifs, bien que quelques sentiments antisémites se soient exprimés, probablement attisés par la propagande nazie. Lorsque Rommel atteignit El-Alamein en 1942, plusieurs milliers de personnes s'enfuirent. En novembre 1945, diverses émeutes antisémites eurent lieu dans plusieurs villes d'Égypte : la synagogue ashkénaze du Caire fut incendiée et beaucoup de magasins juifs pillés. Cinq Juifs trouvèrent la mort à Alexandrie. La propagande antisémite s'étendit,

encouragée par des sociétés islamiques et pan-arabes. La création de l'État d'Israël en 1948 entraîna des accusations de double appartenance à l'égard des Juifs, et la défaite militaire égyptienne enflamma les masses. Des pillages de boutiques appartenant à des Juifs séfarades, comme entre autres les Cicurel, s'ensuivirent. Entre 1949 et 1952, 25 000 à 30 000 Juifs, soit environ un tiers de la population juive, quittèrent l'Égypte ; néanmoins, de nombreux Juifs appartenant aux classes moyennes ou supérieures choisirent de rester. Les écoles et les hôpitaux continuèrent à fonctionner presque normalement. La guerre de 1956, qui vit la France, la Grande-Bretagne et Israël partir en guerre contre l'Égypte, puis la nationalisation du canal de Suez transformèrent radicalement la situation. Si le régime révolutionnaire du pays empêcha la foule de se déchaîner, des Juifs furent néanmoins arrêtés, beaucoup d'entre eux déportés et la plupart de leurs biens mis sous séquestre. L'exode recommença : pendant les douze mois qui suivirent la guerre, près de 30 000 Juifs quittèrent l'Égypte, et les départs se poursuivirent régulièrement après. Lors de la guerre de 1967 avec Israël, il ne restait que 2 500 à 3 000 Juifs, et aujourd'hui il ne réside dans le pays que 200 ou 300 Juifs, la plupart d'entre eux âgés, pauvres et sans le moindre pouvoir.

Créativité culturelle

Les réfugiés d'Espagne et du Portugal trouvèrent en Égypte plusieurs synagogues et en édifièrent de nouvelles. C'étaient à la fois des lieux de prière, des centres d'éducation, de conférences et de rencontres communautaires. Les diverses communautés couvraient généralement les frais de maintenance et payaient les salaires de ceux qui officiaient. Les riches considéraient comme un privilège de faire ériger ou de participer à la construction de nouveaux lieux de prière. Il y avait au Caire et à Alexandrie des synagogues particulièrement vastes et belles et, à la fin du XV[e] siècle, les immigrants portugais prirent possession de l'une d'entre elles au Caire, celle d'al-Misriyyin (parfois appellée al-Ustadh) pour pouvoir y prier selon leurs traditions. Rabbi David ibn Abi Zimra, un des plus distingués parmi les immigrants espagnols en Égypte, aurait construit au Caire, au début du XVI[e] siècle, la synagogue qui porte son nom. Des communautés plus modestes insistaient pour avoir au moins une

synagogue au temps de la domination ottomane. Et il en allait de même pour des congrégations nouvelles ou des communautés pauvres comme celles de Port-Saïd, Damanhour, Kafr-al-Zayyat, al-Mahalla al-Koubra, Mit Ghamr, Zifta, Benha, Ismaïliyya, Suez, Tanta, Zagazig et Mansoura.

Si l'on en croit les statistiques officielles, en 1907, les Juifs avaient un très haut niveau d'alphabétisation : sur 1 000 enfants, 559 garçons et 313 filles savaient lire et écrire. On peut supposer un niveau d'éducation semblable, du moins pour la population mâle, durant les siècles précédents, sous la domination ottomane. Cette éducation, jointe à la religiosité, devait être génératrice de créativité culturelle. Celle-ci s'exprima principalement au cours des siècles passés dans des écrits à caractère religieux; d'autres s'y ajoutèrent durant les XIXe et XXe siècles.

Jusque dans les dernières années du XIXe siècle, les écrits des Juifs de l'Égypte ottomane furent rédigés presque exclusivement en hébreu. Lorsque l'occidentalisation atteignit culturellement l'Égypte, et que, presque au même moment, de nombreux immigrants juifs commencèrent à arriver, l'hébreu constitua le véhicule littéraire habituel des Juifs égyptiens pour tout ce qui avait trait à la religion. Néanmoins, il y avait aussi d'autres langues utilisées dans le langage courant et pour les affaires. Au XVIe siècle, les Juifs utilisaient l'espagnol, le portugais et un peu l'hébreu. Plus tard, l'espagnol et le portugais furent détrônés par l'arabe, mais l'hébreu conserva sa place. Au XIXe et au XXe siècle, l'arabe l'emporta sur l'hébreu, mais le français, l'italien et, à partir de la domination britannique dans les années 1880, l'anglais furent utilisés. Toutefois, quelques Juifs conservèrent encore entre eux l'usage du judéo-espagnol.

Peu d'ouvrages furent publiés par les Juifs de l'Égypte ottomane, sans doute à cause de l'absence de *yeshivot* actives durant la plus grande partie de l'époque qui nous occupe. C'est pourquoi, au XVIe siècle, la plupart des sages célèbres de l'Égypte ottomane vinrent de l'étranger, principalement d'Espagne, de Palestine, de Turquie et d'Afrique du Nord, attirés par l'Égypte, perçue par eux comme un lieu sûr et prospère. Cette immigration fut d'autant plus aisée qu'il était relativement facile de circuler dans l'Empire ottoman. A cette époque, les immigrants d'Espagne apportèrent une contribution fondamentale à l'érudition traditionnelle égyptienne en offrant leur sagesse et leurs compétences.

Les ouvrages traditionnels des Juifs ottomans peuvent être répartis ainsi :

1. Commentaires. En Égypte, les commentaires sur les livres saints, principalement le Talmud, furent écrits surtout au XVIe siècle et la plupart d'entre eux furent rédigés par les Juifs d'Espagne ou sous leur influence. Grâce à eux, ce type de littérature se développa pendant un certain temps, puis déclina, car c'est un genre principalement destiné à l'étude dans les *yeshivot* et il y en eut très peu en Égypte après le XVIe siècle. Parmi les grands érudits, citons Rabbi Ya'aqov Bei-Rav, né à Maceda, près de Tulitula, auteur de commentaires importants; il ne passa que quelques années en Égypte avant de s'installer à Safed. Rabbi David ibn Abi Zimra et son meilleur disciple, Rabbi Bezalel Ashkenazi, écrivirent d'importants commentaires sur le Talmud qui ne nous sont pas tous parvenus. On connaît aussi des commentaires sur le *Mishneh Torah* de Maïmonide et sur le *Shulhan 'Aroukh* d'autres érudits.

2. Écrits sur la *halakah.* C'est sans doute ce domaine qui attira le plus les lettrés traditionnels, car les avis des rabbins et les décisions des tribunaux sur des sujets de controverses étaient sans cesse nécessaires au sein d'une communauté dont les références principales avaient trait au religieux. Nombre de ces avis et de ces décisions fut rassemblé, à l'époque et plus tard, et publié comme abrégés de *responsa* (en hébreu *She'elot we-teshubot*). Ils furent généralement imprimés à Venise, à Istanbul ou ailleurs, mais pas en Égypte car il n'y eut pas de presses hébraïques dans ce pays avant le XIXe siècle. Un des plus éminents auteurs de *responsa* au début du XVIIIe siècle fut Rabbi Yosef Nazir, dont les décisions firent jurisprudence pour beaucoup de rabbins et de juges, tant à son époque que pendant les siècles qui suivirent.

3. Sermons. Les sermons (*derashot*), prononcés lors de festivités ou d'autres occasions, jouaient comme ailleurs un rôle considérable dans la vie communautaire. La plupart de ces sermons proposaient des explications sur les livres saints ou traitaient de sujets relatifs à la morale publique selon les principes éthiques du judaïsme. Il semble que presque tous aient été tenus en hébreu, devant des auditoires qui devaient être capables de comprendre cette langue couramment. Étant donné que ce genre d'activité intellectuelle était considéré comme mineur du point de vue de l'enseignement, très peu de ces sermons furent imprimés, et ceux qui nous sont parvenus sont restés manuscrits.

4. Kabbale. Rares furent les publications de kabbale en Égypte ottomane, bien que l'un de ses plus éminents représentants, Rabbi Isaac Ashkenazi Louria (Ari), eût séjourné dans ce pays les trois quarts de sa brève existence (il mourut en 1578, à l'âge de trente-huit ans). Toutefois, il est probable que quelques-uns de ses ouvrages ou ceux de ses disciples furent conçus et discutés pendant son séjour égyptien.

5. Poésie et prières. Bien que la production poétique des Juifs dans l'Égypte ottomane ne puisse être comparée à celle des Juifs d'Espagne, certaines de leurs pièces sont dignes d'intérêt. Elles étaient presque toutes, à l'évidence, inspirées par la poésie hébraïque espagnole, et cela jusqu'au XVIIe siècle inclus.

Rabbi Moshe 'Abbas, qui vécut à Rosette à cette époque, a laissé ce genre de poèmes. On ne s'étonnera pas d'apprendre que la plus grande partie de la poésie hébraïque égyptienne (qui n'est pas entièrement parvenue jusqu'à nous) avait principalement un caractère religieux.

6. Littérature laïque. Au cours du XIXe siècle, en même temps que se perpétuait la littérature traditionnelle – telles les *responsa* d'illustres rabbins au Caire (comme Raphael ben Shim'on) et à Alexandrie (comme Shlomo Hazzan) – et que l'on trouvait des livres publiés en arabe à la fin du XIXe siècle et au début du XXe traitant des Juifs et des caraïtes, des éléments fondamentaux du Talmud ou de poésie, une littérature laïque commença à naître. Une partie était toujours en hébreu, ainsi un livre d'études sur la langue avec un dictionnaire hébreu-arabe rédigé par Abraham Kestin (1910). Cependant certains ouvrages écrits par des Juifs commençaient à être publiés en Égypte en d'autres langues. Ils témoignaient de l'immigration juive hétérogène dans le pays, d'une part, et d'autre part du déclin du statut de l'hébreu en faveur d'autres langues locales plus souvent utilisées, tels l'arabe, le français, l'anglais et l'italien. Il se publia également quelques livres d'histoire et des tracts politiques. Parurent aussi quelques périodiques et journaux juifs, principalement au XXe siècle, souvent en français ou en judéo-espagnol. Entre autres : *Le Messager sioniste* (1902), *Misraïm* (1904), *La Vara* (1905-1908), *La Tribuna* (1906), *La Luz* (1906), *Revue israélite d'Égypte* (1912) ét *La Renaissance juive* (1917). Après la Première Guerre mondiale, le journal *Israël* fut publié en hébreu, en français et en anglais. La pluralité des langues employées par les Juifs d'Égypte contribua au déclin de leur culture;

le nombre des lecteurs potentiels dans chacune de ces langues nécessairement beaucoup plus petit réduisait le potentiel de vente et, par là, les possibilités de publication.

L'économie

La conquête de l'Égypte par les Ottomans entraîna une expansion économique générale : l'agriculture fut développée, les méthodes d'irrigation améliorées, l'administration des finances surveillée de plus près et le commerce international encouragé dans le but d'augmenter les revenus de l'empire. Les marchands jouirent d'une plus grande liberté d'action. Ceux d'Égypte exploitèrent les larges facilités de circulation offertes par ce vaste empire dont les frontières s'étendaient du Maroc jusqu'à l'Iran, et par la situation particulière de l'Égypte qui disposait d'un accès direct à la Méditerranée et à la mer Rouge.

Les Juifs s'intégrèrent rapidement au nouveau système économique ottoman. Leurs principales occupations étaient celles d'une minorité urbaine : commerce intérieur et extérieur; finances dans les secteurs public et privé. Toutefois, on trouvait également des médecins – il faut noter que les médecins juifs étaient autorisés à soigner des patients non juifs –, des pharmaciens, des traducteurs et des artisans. Les Juifs s'épanouirent en Égypte surtout pendant les cinquante premières années de la domination ottomane. Plus tard ils eurent à souffrir, comme tous ceux qui s'occupaient de commerce, de la détérioration de la conjoncture politique, économique et commerciale. Néanmoins, leur rôle dans la vie des affaires put se maintenir et ils conservèrent leur importance en diversifiant leurs activités : le négoce de l'or, de l'argent, des tissus de luxe ainsi que celui des drogues médicinales fit désormais partie de leur champ d'action.

Toutefois leur activité essentielle demeura le commerce local et international. A propos de ce dernier, ils mirent à profit l'expérience des émigrants juifs d'Espagne et d'autres pays, ainsi que leurs liens avec les Juifs des autres pays. De nombreux exilés espagnols et portugais, y compris plus tard les Crypto-Juifs et leurs descendants, servirent d'intermédiaires dans le grand commerce, celui des épices par exemple. Ils avaient des contacts à Livourne, à Marseille et

ailleurs et leur connaissance des langues étrangères facilitait leurs activités.

L'implication des Juifs égyptiens dans le commerce sous la domination ottomane témoignait également de leur statut socio-économique. La plupart de ceux qui s'occupaient de négoce intérieur appartenaient aux classes moyennes ou inférieures, tandis que les marchands ou les intermédiaires du commerce international, fréquemment issus de la classe supérieure, s'enrichissaient plus rapidement. En ce qui concerne les marchands, on trouvait diverses catégories : les propriétaires d'ateliers ou de boutiques dans le bazar de leur ville, les colporteurs dans les rues et ceux qui commerçaient avec les autres villes du pays. La plupart s'occupaient de textile, de vêtements de soie, de bijoux, de fer, de bestiaux, de vin, de sucre, de poivre et de momie (pour les préparations médicinales). Le gouvernement avait le monopole du blé, et les marchands juifs lui achetaient le grain et le revendaient.

Dans le commerce international, le rôle des Juifs s'étendait à d'autres activités. L'Égypte ottomane était un centre important pour le commerce des esclaves jusqu'à son abolition vers les années 1860. Alexandrie et Le Caire possédaient de vastes marchés où l'on vendait les esclaves importés d'Afrique, d'Asie et des pays slaves. Les Juifs prenaient part à ce commerce, même s'ils devaient s'occuper principalement d'esclaves chrétiens ou païens, car la loi leur interdisait d'acheter ou de vendre des esclaves musulmans.

Les Juifs exerçaient plusieurs activités commerciales : de Palestine, ils importaient du savon à l'huile d'olive et ils y vendaient du riz, des épices et du blé; de Syrie, ils faisaient venir de la soie brute et des tissus; d'Éthiopie, des perroquets; du Maghreb, de l'huile d'olive et des plumes d'autruche; de Crète, des vins; de Rhodes, ils importaient des tissus et du soufre et ils y vendaient du poivre; en Anatolie et dans les Balkans ottomans, ils achetaient des tissus de laine et de coton, de la soie, des fourrures, du goudron, de la cire, des fruits secs, du bois et des ustensiles de fer; ils y vendaient des peaux, du riz, du blé, de l'orge, des dattes, du café, du sucre et des parfums. En Italie (principalement à Ancône, à Ferrare et à Venise), ils achetaient des porcelaines, des textiles, des vêtements de laine et de soie, des chapeaux, du cuivre, du fer, de l'étain, du zinc, du papier et du corail et ils y vendaient du lin et du coton bruts, des peaux, des produits de teinture, des plumes d'autruche, du riz, des épices et du café. En général, leurs

relations commerciales concernaient l'Italie, l'Anatolie et les Balkans plus particulièrement.

En plus du commerce, les Juifs de l'Égypte ottomane servirent aussi d'intermédiaires et ils occupèrent une place importante dans la manipulation de l'argent. Le fait de vivre dans des villes et dans des ports les prédisposait naturellement à ce type d'activité. Ils étaient traducteurs, soit dans des établissements commerciaux, soit dans les bureaux de consuls étrangers au Caire ou à Alexandrie; dans ce dernier cas, leur emploi était souvent héréditaire. Les langues qu'ils connaissaient étaient en général l'arabe, le turc, le français, l'espagnol et l'italien, langue du commerce méditerranéen. Ils s'occupaient aussi de change, de prêt à intérêt, de la frappe des monnaies et du recouvrement des impôts. Les activités de change étaient indispensables, car l'Égypte était un centre de commerce méditerranéen (et plus tard de tourisme) et de nombreuses monnaies de différents pays y étaient librement utilisées. Depuis la fin du XVIe siècle, l'inflation était une source de profit pour ceux qui avaient une connaissance rapide et approfondie des fluctuations des taux. En conséquence, d'importantes sommes se trouvèrent entre les mains de certains qui non seulement s'enrichirent, mais encore possédaient les liquidités qui leur permettaient d'investir ou de prêter à intérêt. Pour certains emprunts, des gages étaient demandés, tels des bijoux ou des marchandises. L'intérêt légal était 10 %, mais il montait souvent en raison de l'insécurité ou de la chute de la valeur de l'argent.

Quelques Juifs occupèrent des fonctions officielles ou semi-officielles dans l'Égypte ottomane. Certains étaient receveurs des impôts ou des douanes et s'attiraient ainsi l'hostilité de la population locale et celle des marchands étrangers. D'autres travaillaient à la monnaie, et certains en devinrent même directeurs; ces derniers fournissaient également les matériaux essentiels pour les pièces : l'or et l'argent. Parmi ceux-ci, le plus connu fut Abraham Castro, un exilé d'Espagne qui fut nommé directeur de la monnaie en Égypte peu après sa conquête par les Ottomans, en 1520 ou 1521 ; il occupa cette fonction et d'autres, officielles ou privées, pendant plusieurs années.

Les éléments que nous avons donnés jusque-là concernent principalement l'économie juive aux XVIe et XVIIe siècles. Le déclin économique de l'Égypte au XVIIIe siècle fut durement ressenti par les Juifs, et de ce fait nombreux furent ceux qui s'appauvrirent.

Pendant ce siècle et la plus grande partie du XIXe siècle, on ne trouve que peu de Juifs à des postes clés. La plupart s'occupaient modestement de commerce local ou d'artisanat : ils étaient selliers, cordonniers, menuisiers, quincailliers, tailleurs, brodeurs, teinturiers, etc. Ne disposant plus des capitaux suffisants, ils trouvèrent moins souvent des emplois à la monnaie, ou comme changeurs, collecteurs d'impôts et receveurs des douanes.

Pendant le XIXe siècle, en raison d'une relative stabilité gouvernementale et du rapide développement économique du pays – plantations de canne à sucre, de coton, lignes de chemin de fer, canal de Suez, création de nouveaux ports liés au canal –, la situation économique générale s'améliora, y compris celle des Juifs. Il y eut de nombreux intellectuels, et beaucoup choisirent des professions libérales; il y eut ainsi des médecins, des avocats et des agronomes. Dans le domaine de l'argent les noms de quelques Juifs fortunés sont à retenir, tels les Kattawi ou des banquiers comme les Mosseiri. Les autres, pour la plupart, pratiquaient les mêmes métiers en ville que durant les siècles passés. Un certain nombre de ces hommes d'affaires bénéficiaient de la protection étrangère que leur accordaient leurs consulats en Égypte.

Les immigrants s'adaptèrent aux conditions ambiantes. La seule occupation entièrement nouvelle était le tourisme. En effet, pendant le dernier tiers du XIXe siècle, l'Égypte devint une escale de voyage, surtout pour les Occidentaux, mais aussi pour beaucoup de pèlerins chrétiens qui, se rendant en Palestine, faisaient un détour par l'Égypte. Les Juifs et les membres d'autres minorités, compte tenu de leur présence dans les ports égyptiens, de leur connaissance des langues étrangères et de leurs liens avec des parents et des amis à l'étranger, s'occupèrent de tourisme, principalement du commerce des souvenirs et du change.

Les relations avec les non-Juifs

Les relations des Juifs d'Égypte avec leurs voisins furent complexes et variables suivant les époques. Durant les trois premiers siècles de la domination ottomane, les Juifs vécurent dans le cadre de leurs communautés semi-autonomes, au sein desquelles on leur accordait (ainsi qu'à plusieurs autres minorités religieuses) l'administration de leurs problèmes internes. Parfois, les gouverneurs ou leurs repré-

sentants intervenaient dans les problèmes communautaires, mais la plupart du temps ils s'en rapportaient à certains dirigeants ou à certaines catégories plutôt qu'à la communauté entière. Ainsi, ils favorisaient ou persécutaient alternativement les Juifs collecteurs d'impôts selon leurs besoins. Parfois, leur attitude était également dictée par le fanatisme religieux. D'une manière générale, Juifs et chrétiens devaient s'acquitter régulièrement d'une capitation, nommée *Jizya* ou *al-Jawali*. Il était presque toujours exigé de ces derniers qu'ils se distinguassent de la majorité musulmane par le port de vêtements et de couvre-chefs distinctifs. Avec l'arrivée des touristes et des Européens, au XIXe siècle, les lois vestimentaires cessèrent d'être appliquées. Il leur était aussi interdit de posséder des esclaves musulmans des deux sexes et de monter à cheval. Cependant, toutes les professions leur étaient ouvertes, à l'exception d'emplois liés au culte musulman et des fonctions militaires. Si les Juifs et les chrétiens partageaient ces discriminations, elles étaient plus pesantes dans certains cas pour les premiers. Ainsi les Juifs étaient contraints de payer de très fortes sommes pour acquérir leurs cimetières et, dans les petites localités, leurs cortèges funèbres étaient parfois attaqués par des musulmans ou des chrétiens.

Les rapports des Juifs égyptiens avec leurs voisins chrétiens dans l'Égypte ottomane étaient différents de ceux qu'ils avaient avec les dirigeants musulmans et la majorité de la population. Entre Juifs et musulmans, il y avait peu de sources de friction sur le plan professionnel et économique; en revanche, des raisons de rivalité existaient entre Juifs et chrétiens. Ces deux minorités – qui avaient le statut de *dhimmis* – étaient souvent concurrentes dans le domaine des affaires et, à partir du XIXe siècle, dans celui du tourisme. Cette situation entraînait parfois des altercations et des actes de violence qui étaient le fait des chrétiens contre les Juifs. Les documents nous relatent également des frictions d'ordre religieux. Les autorités musulmanes n'intervenaient pas dans ces situations, sauf si un étranger se plaignait à son consulat qui faisait alors intervenir la police.

Sur le plan politique, les Juifs obtinrent au cours du XIXe siècle une certaine égalité, mais ils continuèrent à être traités en inférieurs, socialement et économiquement, à la fois par les musulmans et les coptes, la plus importante des minorités d'Égypte. Ils étaient encore souvent humiliés en public par les musulmans. Quant aux chrétiens, ils peuvent être tenus, à partir de 1870, pour les instigateurs d'au moins une demi-douzaine de libelles diffamatoires

répandant l'absurde accusation de crime rituel. De façon générale, plus l'Égypte se développait en se modernisant et en s'occidentalisant, plus la situation des Juifs s'améliorait – pour autant que ce processus dépendît des autorités. Cela se poursuivit jusqu'à l'occupation britannique de 1882. La population non juive prit souvent une position différente, principalement sous l'impact du nationalisme qui commençait à se manifester. Lorsque ce dernier commença à s'éveiller chez les musulmans égyptiens, certains chrétiens se joignirent au mouvement, par réaction d'abord anti-ottomane, puis anti-anglaise. Les Juifs percevaient la présence britannique comme un gage de sécurité; de plus, comme ils étaient fondamentalement apolitiques, ils ne s'associèrent pas au courant nationaliste à cette période. De leur côté, les nationalistes égyptiens ne s'occupèrent pratiquement pas des Juifs, étant donné leur petit nombre et leur faible importance politique.

Conclusion : l'impact de la modernisation

La modernisation – qui se manifesta dans l'Égypte ottomane par la pénétration de modes de pensée et de comportements occidentaux, ainsi que par des changements dans le système politique et dans la structure économique – eut un impact équivalent sur les Juifs et sur les musulmans. Tandis qu'un noyau de Juifs égyptiens était (et demeurait) conservateur et orthodoxe, beaucoup de leurs coreligionnaires s'intéressèrent à leur temps et s'ouvrirent au monde moderne. Les nombreux immigrants qui vinrent en Égypte à la fin du XIXe siècle et au XXe constituèrent également un terrain de choix pour les nouvelles tendances. La connaissance des langues étrangères fut aussi un élément important du changement; en effet, à la fin de la domination ottomane et pendant l'indépendance de l'Égypte, quantité de Juifs fortunés considéraient – comme bien d'autres – le français ou l'anglais comme le signe de la culture. Des écoles étrangères, comme celles de l'Alliance israélite universelle, préparèrent un milieu favorable à l'éclosion des valeurs occidentales. Celles-ci trouvèrent leur expression dans une diversité d'écoles, de journaux et de livres, en plusieurs langues, qui constituent une indication des clivages qui s'accentuaient dans les domaines culturel, social et économique.

Les rabbins égyptiens, à la fin du XIXe siècle et au XXe siècle,

furent particulièrement conscients de la séparation entre domaine religieux et domaine laïc que la modernisation instaurait parmi les Juifs. Ils s'efforcèrent vigoureusement, chacun à sa manière, de repousser les dangers de rupture au sein de leurs communautés. Dans leurs tribunaux et dans leurs écrits, ils présentaient des suggestions variées pour maintenir les anciennes traditions, mais ils indiquaient aussi des attitudes raisonnables compatibles avec les temps nouveaux. Ces avis s'appliquaient à la nourriture, aux vêtements, au transport, aux fêtes et aux innovations technologiques. Leur réussite fut limitée car, tandis que le monde entier s'ouvrait davantage à la modernité et devenait différent avec la fin de l'Empire ottoman, de même les Juifs d'Égypte changeaient et se modernisaient. Après la Première Guerre mondiale, ce processus devint encore plus évident. Alors que certains, particulièrement dans leur vieux quartier du Caire, conservaient leurs croyances et leurs coutumes traditionnelles comme nombre d'indigènes, la plupart des Juifs s'européanisèrent, et ressemblèrent aux membres des communautés étrangères des villes de l'Égypte indépendante. Cela se poursuivit jusqu'au départ de la communauté juive, en 1956.

BIBLIOGRAPHIE

Les Juifs d'Égypte

ABU HEIF, S. TEWFIK, *Les Relations entre Égyptiens et Juifs*, Alexandrie, 1939.
M. FARGEON, *Les Juifs d'Égypte, depuis les origines jusqu'à ce jour. Histoire générale suivie d'un aperçu documentaire*, Le Caire, Paul Barbey, 1938; *Médecins et avocats juifs au service de l'Égypte*, Le Caire, Société des Éditions historiques juives, s. d.
N. FARHY, *La Communauté juive d'Alexandrie*, Alexandrie, 1946.
I. M. GOLDMAN, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra*, New York, 1970.
G. KRÄMER, *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*, Wiesbaden Harrassowitz, 1982.
J. M. LANDAU, *The Jews in Nineteenth-Century Egypt*, New York, 1969.
B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton, 1984.
S. SHAMIR (éd.), *Toledot Yehudey Mitsrayim ba-tequfa ha- 'Otomanit, 1517-1914* [Les Juifs d'Égypte dans la période ottomane, 1517- 1914], Jérusalem, 1988. Bibliographie détaillée, p. 611-646.
B. TARAGAN, *Les Communautés d'Alexandrie. Aperçu historique depuis le temps des Ptolémées jusqu'à nos jours*, Alexandrie, 1932.
Juifs d'Égypte. Images et textes. Paris, 1984.

Algérie, Tunisie, Maroc

Algérie et Tunisie : du XIIIe au XXe siècle

Richard Ayoun
Chargé de cours à l'INALCO, Paris

En Afrique du Nord, la désintégration du royaume almohade, après la défaite de 1212, engendre des régimes pratiquement indépendants, et les trois États qui en résultent correspondent à peu près au Maroc, à l'Algérie et à la Tunisie actuels.

Dans ces États, les liens des Juifs avec l'Espagne (notamment chrétienne) depuis le XIIIe siècle sont plus importants que leurs liens avec le Portugal, l'Italie du Nord et le sud de la France. Cela est dû à la longue tradition de contacts entre les Juifs d'Afrique du Nord, l'Espagne musulmane et la population juive dont la présence se renforce à partir de la seconde moitié du XIIe siècle dans les royaumes chrétiens d'Aragon et de Castille.

Le premier établissement séfarade

Les marchands juifs de la Péninsule ibérique établissent des relations commerciales avec les villes côtières de l'Afrique du Nord. Aux XIIIe et XIVe siècles, Tlemcen devient un croisement des routes marchandes, de l'est à l'ouest et du nord au sud.

La communauté juive s'y développe en 1287 lorsqu'un groupe de Juifs de Minorque se rend dans le Maghreb central après la conquête de l'île par les chrétiens. L'échange à ce moment-là est permanent. Jacques Ier ordonne que l'on facilite l'émigration des familles juives depuis l'Afrique du Nord vers ses territoires européens et, par exemple, le 11 juin 1247, il autorise tout Juif et Juive de Sijilmasa à venir s'installer à Majorque, à Barcelone, à Valence ou en tout autre lieu sous son contrôle [1].

Le traité de paix conclu en 1360 entre Abou Ishaq Ibrahim, sultan de Tunis et Bougie, et Pedro IV d'Aragon (1336-1387) prouve l'importance croissante de la participation des Juifs au

commerce et permet de supposer qu'il existe au XIVe siècle des liens étroits entre les Juifs de Catalogne et ceux de Tunisie.

Les communautés juives du Maghreb central sont confrontées à une véritable mutation en 1391 (année tournant dans l'histoire des Juifs espagnols) avec l'arrivée d'immigrants à la suite des soulèvements meurtriers contre les quartiers juifs en Castille et en Aragon [2].

La ville d'Alger connaît le début de sa prospérité économique et de son développement en tant que centre administratif grâce à l'établissement de ces Juifs espagnols. D'autres lieux en Algérie et en Tunisie accueillent des exilés à la suite de cette persécution, comme l'évoque Abraham Zacuto. Les réfugiés s'installent principalement le long de la côte de Honaïne (le port de Tlemcen), à l'ouest, en passant par Oran, Mostaganem, Tenes, Breshk, Alger [3] et Bougie jusqu'à Tunis. Nombreux sont ceux qui s'établissent à Tlemcen et dans d'autres cités de la plaine comme Miliana, Médéa et Constantine.

L'afflux de réfugiés de 1391 vers certaines régions et leur non-établissement dans d'autres reflètent la stabilité ou l'instabilité de la situation politique des régions concernées. Cela illustre également les conditions de vie des Juifs dans les différents lieux, plus favorables, à la fin du XVIe siècle, dans les cités des princes musulmans qu'en Europe. Dans leurs quartiers de ville ou de village, ils mènent leur propre existence, gèrent leurs affaires, exercent de nombreux métiers et pratiquent leur religion à leur manière.

Les exilés espagnols sont administrés par un conseil de *né'émanin* régulièrement élu. Les *né'émanin* rendent la justice. Ils introduisent au Maghreb les taxes rituelles sur la consommation de la viande et du vin. Le Conseil des marchands s'occupe des différends d'ordre financier : il a sa propre procédure et suit des règles bien déterminées dans l'examen des affaires qui lui sont soumises. Sa grande réputation d'impartialité fait que souvent, dans des cas difficiles, les tribunaux musulmans et les tribunaux rabbiniques (et même le rabbin Simon ben Sémah Duran) ont recours à sa compétence.

Le clivage entre les communautés est net. Les Juifs espagnols sont surnommés, à Alger, « les porteurs de capuches » ou « les porteurs de bérets », alors que les Juifs indigènes sont appelés « les porteurs de turbans ». L'élite des rabbins espagnols impose son autorité et des réformes aux communautés locales.

A Alger, c'est le cas d'Isaac ben Chéchet Barfat (Richach, 1326-

1408) et de Simon ben Semah Duran (1361-1442); à Oran, d'Amram ben Mérouas Ephrati; à Constantine de Joseph ben Menir et de Maimon ben Saadia Najar; à Médéa, de Saadia Darmon; à Tlemcen, d'Abraham ben Hakoun et d'Ephraïm Ankaoua; à Bougie, de Benjamin Amar; à Honaïne, de Moïse Gabaï... Ces rabbins sont les artisans d'une véritable renaissance des communautés où ils s'installent.

Sur la demande de différentes collectivités de réviser les lois du mariage et des successions, et d'unifier les usages en pratique dans l'Afrique du Nord, Simon ben Semah Duran rédige en 1394 des ordonnances, les *taqqanot* d'Alger, qui établissent désormais une législation matrimoniale, appliquée encore de nos jours par la plupart des communautés juives.

1492

C'est sur cette communauté séfarade déjà en place que viennent se greffer les réfugiés de 1492. Abraham Zacuto cite ceux qui s'établissent à Oran et à Alger. Dans cette dernière cité, en 1499, la communauté rachète pour 700 ducats d'or cinquante de ses coreligionnaires qui avaient été emprisonnés pendant deux années à Séville [4]. Abraham ben Salomon ha-Levi Bouqarat, dans l'introduction à une élégie sur l'expulsion d'Espagne, fait un récit du sort des réfugiés. Il signale que 12 000 d'entre eux se seraient installés dans le royaume de Tlemcen.

Un auteur inconnu de l'époque, qui ne semble pas être lui-même un réfugié, parle de ceux qui s'établissent dans les provinces berbères, sous le règne du roi de Tunis. Des musulmans leur auraient interdit l'entrée dans leur cité. Beaucoup seraient morts de faim à proximité. Un Juif du royaume de Tlemcen, nommé Abraham le Victorieux, permet à un certain nombre de ces fugitifs de venir s'y réfugier, moyennant une grosse somme d'argent.

Des exilés établis à Tlemcen vont vivre à Tunis, tel Bouqarat qui en 1507 y écrit l'introduction à ses notes sur le commentaire de la Bible de Rachi. Moïse ben Elie Capsali, un contemporain des événements, même s'il se trouve bien loin des lieux, évoque ces réfugiés : « Certains allèrent en terre d'Ismaël, à Oran, Alger et Bougie, qui sont loin du port de Carthagène, des milliers et des dizaines de milliers de bateaux vinrent au port d'Oran. Les habitants du pays, les Canaanites, en voyant le grand nombre de navires, se

plaignirent et dirent : ils nous réduisent l'espace, ils viennent en ennemis pour nous détruire, nous prendre comme esclaves et prendre notre argent. Rassemblez-vous et laissez-nous aller aux cités fortifiées et nous battre pour nous et nos enfants. »

C'est ainsi que les autorités locales font tirer sur les navires avec des canons et d'autres armes et tuent une partie des Juifs. Toutefois, lorsque le roi apprend que ces exilés sont des expulsés, il les reçoit amicalement, et un intercesseur, R. Doriham (il pourrait s'agir, selon A. Marx, d'Abraham le victorieux), reste au palais [5]. Ils sont trop nombreux pour vivre en ville; le roi leur fait construire des maisons hors de la cité. Pour leurs troupeaux, ils bâtissent des abris de pins et ils deviennent des tailleurs de bois.

La majorité des réfugiés s'installent près des anciennes communautés. Nous ne connaissons ni leur nombre, ni le rapport numérique entre *megorashim* (expulsés) et *toshabim* (autochtones), ni la proportion des Juifs descendant de ceux qui ont vécu la persécution almohade, ni combien par la suite sont venus dans cette partie du Maghreb. De même, des questions restent posées sur le nombre des réfugiés qui viennent directement d'Espagne ou *via* le Portugal, après l'expulsion du 5 décembre 1496.

Une certitude : l'arrivée de ces Juifs ne provoque pas de changement dans la vie de ces communautés, comme ce fut le cas avec ceux arrivés à Alger après les massacres de 1391.

Après 1492, l'afflux de réfugiés ibériques est plus considérable en Tunisie qu'au Maghreb central et s'accroît encore après la conversion forcée imposée par Lisbonne.

Cette migration n'a laissé dans les mémoires aucun récit, aucune légende. Les apports espagnols : une veillée de fête avant les circoncisions, la *vellada*, est devenue, en arabe local, *billada* ; une recette culinaire, celle des croquettes à l'espagnole, *empanadas*, s'est déformée en *banataj*; peut-être un autre terme arabe propre aux Juifs de Tunis, *nini*, désignant un tout jeune enfant, viendrait de l'espagnol *niño* (petit garçon).

La Tunisie paraît être davantage un lieu de passage, ou une étape vers l'Orient ou l'Italie. A la fin du XVIe siècle, de nombreuses familles émigrent vers le grand duché de Toscane où les communautés juives de Pise et de Livourne sont en plein essor. Dès cette époque apparaissent les liens privilégiés commerciaux, familiaux et intellectuels qui uniront par la suite les Juifs de cette partie du Maghreb et les Juifs de Livourne.

Les Livournais d'Alger

A Alger vivent, sans doute depuis le XVII[e] siècle, des Juifs originaires de Livourne. Parmi ces Juifs livournais, certains sont des descendants des expulsés d'Espagne et du Portugal, installés à Livourne en vertu des droits accordés aux Juifs dans cette ville toscane, grâce à l'édit promulgué le 10 juin 1593 – « La Livournine » – par Ferdinand I[er] de Médicis, grand-duc de Toscane (1587-1607), qui engage les étrangers et plus particulièrement les Juifs à venir s'établir dans les ports francs de Pise et de Livourne.

Jacob Franco Albouquerque (un expulsé espagnol si l'on en juge par son nom) se rend à d'Alger à Livourne. En 1633, il obtient le droit exclusif de filer la laine à Livourne, et cela avec l'assentiment des fabricants de soie florentins.

Comment est-on Livournais? On l'est par naissance, par résidence ou encore par intégration à la communauté de Livourne [6]. Cependant cette définition n'est pas suffisante. Être Livournais, c'est avoir un comportement qui se veut résolument différent de celui des Juifs indigènes, fondé sur la qualité de « Juifs francs » (ce qui se traduit sur le plan vestimentaire par un habit à l'européenne). Prestige et privilèges des Livournais sont dus pour une bonne part à l'attrait qu'a exercé la ville de Livourne sur les Juifs du monde méditerranéen, et notamment sur ceux d'Afrique du Nord.

C'est seulement à partir de la fin du XVII[e] siècle que l'on trouve mention de noms livournais à Alger. Cela est dû essentiellement au fait que les archives du consulat français d'Alger ont souffert pendant les époques troublées (alors que celles de Tunis ont été soigneusement conservées). Pour ce qui est des témoignages littéraires, le chevalier d'Arvieux semble être le premier à faire mention de Livournais à Alger.

Le silence des sources est dû au fait que, longtemps, ceux-ci sont un petit nombre, et qu'on les assimile aux membres de la communauté « espagnole », celle des descendants des expulsés de 1391, de 1492 et de 1496. Socialement et culturellement, beaucoup s'y rattachent. En fait, à Alger, contrairement aux villes provinciales tunisiennes ou à Tunis, les Livournais ne constituent pas vraiment une communauté à part. Cependant ils représentent le quatrième grand groupe après les plus anciens habitants juifs

de la ville, les immigrants venus des Baléares en 1287 et d'Espagne aux XIVe et XVe siècles.

Laugier de Tassy, consul anglais qui a résidé à Alger dans les années 1720 en qualité de chancelier, a rencontré ces Juifs livournais : « Il y a dans toutes les villes du royaume d'Alger des Juifs d'Italie qu'on appelle Juifs francs et particulièrement ceux de Livourne. » Laugier de Tassy remarque qu'ils « s'habillent comme les chrétiens ».

A Alger, les Juifs livournais sont considérés et traités comme des étrangers, et subissent les mêmes charges que ceux-ci. D'ailleurs, Laugier de Tassy constate que les nations franches, comme les Juifs étrangers, sont ordinairement sous la protection du consul de France et ont recours à lui dans les contestations [7]. Les Juifs livournais réclament la protection française ou le gouvernement toscan leur impose de passer sous la protection d'un consul toscan ou d'un représentant de l'empereur.

De même, à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle, les Juifs livournais choisissent de préférence des navires français pour leurs transports entre Alger et Livourne. Ils doivent obligatoirement payer aux consuls français les droits de consulat qui ont été supprimés pour les marchands français depuis la réforme de 1691, cela en retour des avantages qu'ils retirent de la protection de la France. Au début du XVIIIe siècle, pour éviter de payer ces droits, les Juifs livournais s'associent à des marchands français ou les utilisent comme prête-noms.

A Alger, ils ont le droit de vivre où bon leur semble et ne sont pas confinés dans le quartier réservé aux Juifs indigènes; ils ne sont pas non plus obligés de porter des marques distinctives sur leurs vêtements et sur leur coiffure, comme cela est obligatoire pour les autres.

Le domaine intellectuel

Sous la domination turque au Maghreb central, un renouveau des études talmudiques se produit, comme le montrent plusieurs recueils de consultations. Les maîtres les plus productifs sont Juda Ayache (1690-1760), juge à Alger de 1728 à 1756. Il publie à Livourne, en 1745, un commentaire sur Maïmonide, *Lehem Yehuda* (« Le pain de Juda »); en 1746, un recueil de consultations, *Beth*

Yehuda (« La maison de Juda ») où il insère les coutumes d'Alger. Nehoraï Azoubib, rabbin d'Alger, compose notamment des prières pour l'anniversaire du second Pourim d'Alger, que la communauté institue les 10 et 11 tammouz pour célébrer l'échec de l'expédition du comte O'Reilly contre Alger, le 1er juillet 1775. Saadia Chouraquie de Tlemcen, au XVIIe siècle, est l'un des premiers au Maghreb à écrire un traité de mathématiques en 1691, *Mone Mispar* (« Le calculateur du nombre »), destiné à enseigner cette science en hébreu aux étudiants de la communauté juive de Tlemcen.

Abraham Gabison fut l'auteur, en 1574, de *Omer ha sikka* (« La gerbe de l'oubli »), publié en 1748 à Livourne. Il s'agit d'un commentaire sur les Proverbes avec un appendice de poèmes. Abraham Toubiana, juge d'Alger, décédé le 2 septembre 1792, introduit dans les offices, selon les idées d'Isaac Louria, l'usage de répéter les Dix-huit Bénédictions et de lire les *piyyoutim* (« poésies ») à la fin de l'office ordinaire. Il est l'auteur d'ouvrages de kabbale, notamment *Hessed le-Abraham* (« La pitié d'Abraham »), paru à Mantoue en 1785, et *Echel Abraham* (« Le verger d'Abraham »), un commentaire sur le *Livre des préceptes* de Maïmonide.

L'Algérie française

La conquête française débute en 1830. Le 5 juillet, en présence du maréchal de Bourmont, le dey Hussein signe la capitulation. Elle devient la charte de tous les indigènes en Algérie; à l'article 5, il est écrit : « La liberté des habitants de toutes les classes, leur religion, leurs propriétés, leur commerce et leur industrie ne recevront aucune atteinte. » Cette convention, qui devait servir de modèle dans d'autres négociations, garantit donc entre autres la liberté religieuse et économique des Juifs.

Au début de la conquête française en Algérie, les Juifs de France y entreprennent différentes missions pour « envisager les moyens qui seraient les plus propres à arracher cette portion des Israélites à l'ignorance et à l'abjection dans lesquelles ils se trouvent plongés ». Les premiers efforts portent donc sur la reconstruction des écoles que les rabbins entretiennent dans les synagogues. Puis est proposé l'envoi en Algérie de rabbins sortant de l'école rabbinique de Metz et « possédant le français, l'hébreu et l'arabe ».

Sur le plan juridique, les Juifs d'Algérie demandent leur intégra-

tion à la France, notamment lors des voyages de Napoléon III en Algérie en 1860 et 1865. Au cours de ce dernier déplacement, en réponse à l'allocution de bienvenue du Grand Rabbin d'Oran Mahir Charleville, l'empereur déclare : « J'espère que bientôt les Israélites algériens seront citoyens français. » Cette promesse aboutit au Sénatus-Consulte du 14 juillet 1865, qui permet aux Juifs et aux musulmans de solliciter individuellement la citoyenneté française. La naturalisation collective est attribuée aux Juifs grâce à Adolphe Crémieux, ministre de la Justice, le 24 octobre 1870, par le décret qui porte son nom.

Ce décret provoque une violente réaction des milieux traditionnellement antisémites, qui se manifeste surtout à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'extrême droite, avec à sa tête Édouard Drumont, décide d'exiger par les moyens légaux et même par la violence, s'il le faut, la révision du décret Crémieux. Pendant la Première Guerre mondiale, la participation héroïque des Juifs aux combats amène une amélioration des relations intercommunautaires, mais en 1921 une explosion raciste éclate à Oran. L'émeute de Constantine du 5 août 1934 est l'événement le plus violent que connaît la communauté juive entre les deux guerres.

Le débarquement américain, en novembre 1942, est facilité par la Résistance dont les Juifs constituent la majorité. Les tentatives d'implantation du mouvement sioniste en Algérie ne sont pas couronnées de succès, elles se heurtent au sentiment français. Le 18 mars 1962, les accords d'Évian sont signés, la France reconnaît l'indépendance de l'Algérie. Sur les 155 000 Juifs que compte l'Algérie en 1960, 4 000 vont demeurer sur place; la très grande majorité d'entre eux, soit 135 000, s'établira en France; 15 000 se rendront en Israël. Nombreux sont ceux qui choisiront Israël dans un deuxième temps après leur passage en France.

Les Livournais de Tunis

Lorsqu'on parle du rôle des Livournais d'Afrique du Nord, c'est à Tunis que l'on pense surtout; il a même été écrit qu'ils ont constitué « un État juif »[8]. Dès la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle, les Juifs livournais ont afflué à Tunis et à Sousse, se présentant comme descendants de réfugiés de la Péninsule ibérique. Conscients de leur cohésion, due à leur niveau culturel et à leur

rang social, ces Juifs livournais se donnent le titre de « Nation » pour la première fois dans un acte juridique dressé à Tunis, le 30 août 1685.

A Tunis, les Juifs livournais vivent d'abord dans le quartier misérable de la Hara, à côté de leurs coreligionnaires; et ils continuent d'y vivre même après qu'ils se sont donné des institutions propres. Puis ils affirment leur particularisme en s'établissant aux confins de la Hara. Ils créent le Souk el Grana, l'artère commerçante par excellence. En tant qu'Européens, ils sont soustraits aux exactions du gouvernement local et exercent une influence considérable au sein du judaïsme tunisien.

C'est en 1710 que la communauté livournaise ou *grana* (en judéo-arabe, pluriel *gueurni*, de *Legorna* : Livourne) se constitue, se démarquant nettement de la communauté des Juifs de Tunis, les *touansa*. Font partie de la communauté du rite portugais ou livournais, tous les Juifs en provenance ou originaires de pays à dominante chrétienne. Les Juifs livournais se cotisent pour construire une synagogue. Ils ont leur tribunal rabbinique, leur boucherie, un cimetière distinct, séparé par un mur; leurs écoles, leurs pompes funèbres...

Le statut des Juifs livournais en Tunisie est défini sous la Restauration (traité du 11 octobre 1822), après de longues et pénibles négociations entre la Toscane et la Régence de Tunis. L'article 2 de ce traité fixe la situation légale des Juifs livournais à Tunis : « Les Juifs, dits *grana* ou livournais, établis longtemps, ou depuis plusieurs années, à Tunis, seront toujours regardés et considérés comme sujets du pays, sans exception d'aucune sorte et soumis aux mêmes droits que paient ou paieront les indigènes. » D'après ce statut, les Toscans sont soumis, à Tunis et sur le territoire de la Régence, au droit de douane de trois pour cent sur la valeur des marchandises ou articles, qui y étaient introduits au prix courant du jour et selon les règlements en vigueur pour les autres Nations, qui bénéficiaient des capitulations.

Dans le commerce, les Juifs livournais ont introduit, au cours de la Régence, les usages commerciaux des pays européens : comptabilité, lettres de change, ventes à terme, traites, contrats et assurances. Ils importent de la laine, notamment d'Espagne, de l'étain, des draps, des produits colorants. Ils exportent les produits indigènes : grains, huiles, laines et cuirs. En 1816, Louis Frank remarque que les Juifs, essentiellement livournais, ont acquis des monopoles : ils ont acheté au bey le privilège exclusif des commerces de la

pelleterie et de la cire. Ils paient aussi une somme considérable pour le privilège de distiller les eaux-de-vie qu'ils ne peuvent cependant vendre qu'à ceux de leur Nation.

Sur le plan culturel, les descendants des exilés de la Péninsule ibérique permettent au judaïsme tunisien de connaître un renouveau du point de vue spirituel, particulièrement au XVIIIe siècle, période appelée « âge d'or » du judaïsme tunisien pour l'abondance de sa production littéraire. Les pères fondateurs en sont le rabbin Tsemah Tsarfati (le « Tsats »), qui est le premier à poser les nouveaux fondements de la vie intellectuelle juive pendant la Régence; le rabbin Avraham Hacohen (Baba Rabi), qui meurt en 1715 en Tunisie. Ils se distinguent par leur perspicacité et leur enthousiasme dans les études des *Tossafot* et œuvres kabbalistiques de Louria et ben Abraham Aderet.

Ils auront des disciples prestigieux. Le rabbin Isaac Lumbroso, premier juge de la communauté livournaise, écrit le *Zer'a Itshak* (« La semence d'Itshak »), publié à Tunis en 1768, regroupant des commentaires sur le Talmud et l'homélie qu'il a prononcée pour le salut de son maître Rabbi Tsemah Tsarfati. Mordehaï Baroukh Carvalho, juge de la communauté livournaise, est reconnu notamment pour *To'afot Reem*, imprimé à Livourne en 1761 (qui contient entre autres des commentaires et une analyse de Rachi et du rabbin Elijah Mizrahi), puis pour *Mir'a Dakhi*, qui a trait au Talmud. R. Djermon rédige ses propres commentaires de la Torah dans *Yeter Habaz* (Livourne, 1787).

Le rabbin Nathan Borgel est l'auteur de *Hok Natan* (« La loi de Nathan »), qui expose des réflexions sur le Talmud paru à Livourne en 1776. Il fonde une dynastie de Grands Rabbins de Tunisie parmi lesquels son fils, Eliahou Haï Borgel, qui compose *Magdanot Natan* (Livourne, 1785).

Les Juifs livournais, dans la Régence de Tunis, se sont enrichis grâce à la conjoncture politique extérieure, et leur particularisme s'est renforcé. En 1860, le consulat d'Italie procède à la naturalisation de tous les Livournais de Tunis qui la sollicitent. En 1897, à la mort du Grand Rabbin Tapia, du rite portugais, le gouvernement français ajourne la nomination de son successeur, et un décret du 14 juin 1899 prononce la fusion « officielle » des deux communautés. Cependant chacune d'entre elles continue à fonctionner d'une manière autonome jusqu'en 1944, lorsque les autorités françaises du Protectorat promulguent un décret bey-

lical supprimant définitivement la communauté juive indépendante.

Contrairement à ce qu'on a pu observer en Algérie, les Juifs livournais de Tunisie n'ont pas fusionné avec les autres communautés; ils ont continué à souligner leur particularisme, estompé par leur départ de Tunisie.

La Tunisie, protectorat français

Pour les Juifs de Tunisie [9], contrairement à une croyance répandue, la modernité, et le changement social qui en est le corollaire, ne débutent pas avec le protectorat français en 1881, mais en 1837, avec l'accession au trône d'Amed Bey. Dans la période de la Régence de Tunis, les communautés juives connaissent une ère de réforme. A l'avènement du bey Mohamed, le caïd des Juifs, Joseph Scemama, obtient l'abolition de la corvée à laquelle les siens sont soumis. Le bey Mohamed publie une charte, le pacte fondamental qui établit l'égalité de tous les sujets du bey devant la loi, sans pour cela abolir la *dhimma.* Dans une certaine mesure, cette charte demeure lettre morte.

Le 7 avril 1881, le gouvernement de Jules Ferry intervient militairement à la suite d'incidents provoqués par des tribus kroumires à la frontière algéro-tunisienne. Le 12 mai 1881, Saddok bey, sous la pression d'un corps expéditionnaire français de 30 000 hommes, signe le traité du protectorat : la Défense, la Politique étrangère et les Finances passent sous le contrôle d'un résident général français; les structures politiques, administratives, religieuses et culturelles sont maintenues. La France s'implante en Tunisie. Les Juifs obtiennent une plus grande garantie de sécurité pour leurs biens et leurs personnes, leur permettant un développement économique et culturel.

La période de l'entre-deux-guerres voit s'effriter le relatif équilibre. Les classes moyennes augmentent dans les villes, et un processus d'occidentalisation plus rapide qu'avant 1914-1918 se met en route. Sur le plan politique, la modernité occidentale se manifeste par le droit d'accéder individuellement, dès 1923, à la nationalité française et, en 1921, par la création d'un Conseil élu et représentatif de la communauté israélite de Tunis. De 1940 à 1942, le statut des Juifs du gouvernement de Vichy est appliqué avec moins de

rigueur qu'en Algérie. Après l'occupation allemande, de novembre 1942 à mai 1943, les Juifs tunisiens prennent conscience d'avoir échappé à un grand danger. A la fin des années quarante, à la veille de leur déracinement, ces communautés atteignent une sorte d'apogée dans les domaines démographique, politique, économique, social et culturel.

Lors de l'Indépendance, en mars 1956, nombreux sont les Juifs qui restent en Tunisie; les tendances laïques du nationalisme tunisien et le discours moderniste des gouvernants les rassurent. L'émigration se manifeste ainsi : en 1949-1950, 14 000 à 15 000 personnes vont en Israël; de 1952 à 1957, un mouvement se dessine vers Israël mais 30 000 personnes rejoignent la France. Les sanglants accrochages de Bizerte de juillet 1961, entre les troupes françaises et les Tunisiens, provoquent le départ de 30 000 personnes, essentiellement vers la France. En 1964, la nationalisation des terres de colonisation par le gouvernement tunisien amène 10 000 à 12 000 départs. La mise à sac des boutiques juives lors de la guerre des Six-Jours suscite l'émigration de 15 000 âmes vers Israël et vers la France.

Ainsi, dans les années soixante, les Juifs de Tunisie viendront en majorité s'installer en France, en même temps que les Juifs d'Algérie, retrouvant, pour certains, d'autres coreligionnaires méditerranéens, dont les ancêtres ont vécu en Espagne.

Juifs ibériques, musulmans et chrétiens après l'expulsion : le cas nord-africain

Michel Abitbol
Directeur de l'institut Ben-Zvi
Université hébraïque de Jérusalem

Contrairement à la thèse de Werner Sombart, reprise par Fernand Braudel dans les pages qu'il consacra à l'expulsion d'Espagne dans sa monumentale *Méditerranée*, les Juifs exilés de la Péninsule ibérique n'avaient pas l'impression de quitter des royaumes en crise ou en récession mais, au contraire, des pays en pleine expansion économique, culturelle et militaire dont les armées victorieuses les suivaient de près et souvent les pourchassaient jusque dans leurs nouvelles terres d'asile : ainsi, pour ne prendre que le cas de l'Afrique du Nord dont le littoral atlantique et méditerranéen allait être, jusqu'à la fin du XVIe siècle, le théâtre d'une gigantesque empoignade entre armadas espagnoles et corsaires musulmans, les expulsés juifs avaient à peine foulé le sol algérien qu'ils furent rejoints par les troupes du cardinal Ximenes qui massacrèrent les Juifs d'Oran, de Bougie et de Tripoli en Libye, entre 1509 et 1510. En 1535, ce fut au tour des Juifs de Tunis de subir le même sort, à la suite de la prise de la ville par Charles Quint dont les troupes allaient déployer un zèle identique à l'égard des Juifs de Tlemcen en 1541 et de ceux de Mahdia, en Tunisie, en 1550.

Les Juifs de Tlemcen, raconte le chroniqueur Joseph ha-Cohen, furent faits prisonniers par les Espagnols et vendus comme esclaves : « Une partie d'entre eux furent rachetés à Oran et à Fès, mais d'autres se virent emmenés captifs en Espagne, où on les força d'abjurer l'Éternel, le Dieu d'Israël. »

La peur des chrétiens était telle qu'en 1578 les Juifs du nord du Maroc instituèrent un Pourim spécial – le *« Pourim de los Cristianos »* – pour commémorer leur délivrance à la suite de la mort de Don Sébastien lors de la bataille des Trois Rois, à Ksar el-Kébir, tout comme les Juifs algérois avaient institué un Pourim Edom, à la suite de l'échec de Charles Quint devant Alger, en 1541.

Ajouté au souvenir toujours vivace de l'expulsion, l'impact de ces

atrocités laissait, en toute logique, peu de place à des relations de confiance et d'amitié entre Juifs et chrétiens en Méditerranée occidentale. Toutefois force est de constater que, d'un côté comme de l'autre, l'exclusion ne fut jamais totale et qu'au plus fort des tensions et des hostilités il se trouva toujours des Juifs pour coopérer avec les Espagnols et les Portugais, comme si l'Inquisition ou les ordres d'expulsion et de conversion forcée des années 1492 et 1497 n'avaient jamais eu lieu; un exemple parmi tant d'autres de cette relativisation du sort des Juifs ibériques : les relations établies entre les *megorashim* et les chrétiens dans les frontières portugaises du Maroc atlantique, au cours de la première moitié du XVIe siècle.

L'expansion portugaise atteignit son apogée au Maroc sous Emmanuel Ier qui, en 1497, avait ordonné le baptême forcé des Juifs exilés d'Espagne, entrés en masse dans son royaume.

Devenus « nouveaux chrétiens », un grand nombre de ces derniers n'allaient pas tarder d'ailleurs à gagner les places portugaises du Maroc où les avaient précédés depuis 1492 des centaines de *megorashim*, venus directement en Afrique du Nord : revenant sans problème aucun à leur ancienne foi, ils furent appelés à jouer un rôle capital dans le développement et le maintien de l'influence portugaise au Maroc.

De fait, les Juifs participèrent directement à la prise de Safi et d'Azemmour par les Portugais, respectivement en 1508 et en 1513. Conduits par leurs notables – les al-Dib et les Ben-Zamirrou qui étaient d'origine castillane –, ils firent preuve d'une loyauté sans faille vis-à-vis des Portugais.

Sans doute, cette attitude foncièrement bienveillante des Juifs fut-elle à l'origine des excellentes dispositions à leur égard d'Emmanuel Ier qui, par lettres patentes du 4 mai 1509, leur promit de ne jamais les expulser contre leur volonté ni de les contraindre à embrasser de force le christianisme.

Les Juifs ibériques furent particulièrement actifs dans la vie économique des places portugaises et notamment dans le trafic des produits destinés aux comptoirs portugais d'Arguin sur la côte mauritanienne et à ceux d'Elmina, Axem et São Tome sur la côte de Guinée. Le commerce juif portait principalement sur des produits textiles très variés qui étaient importés d'Angleterre ou manufacturés dans certaines villes du Maghreb telles que Marrakech, Tlemcen, Bougie et Tunis. Ainsi, l'influence des Ben-Zamirrou était telle que l'un deux – Abraham, appelé Rabbi Abrão dans nos sources

– se vit octroyer le fermage des soldes payées aux troupes postées à Safi et à Azemmour.

Outre le commerce, les Juifs jouèrent un rôle non moins négligeable sur le plan politique, en faisant fonction de médiateurs entre chrétiens et musulmans, entre monarques et gouverneurs portugais d'une part, sultans wattasides et leurs rivaux, les chrétiens sa'dides du Sous, de l'autre.

Qu'il s'agisse des Al-Dib, des Zamirrou, des Ruti, des Rozales et, plus tard, des Palache, les ambassadeurs juifs étaient rien moins que des porteurs muets de missives et de présents; jouissant en règle générale de l'entière confiance de leurs souverains, ils bénéficiaient le plus souvent d'une grande liberté d'action ainsi que... de ressources inépuisables de patience et d'assiduité.

Le cas de Jacob Ruti est exemplaire : il était l'ambassadeur attitré du roi wattaside de Fès auprès des Portugais parmi lesquels il avait de solides amitiés depuis qu'en 1523 il avait servi d'interprète à Safi : avec son frère Moïse, qui s'était installé à Arzilla, il vint s'établir à Fès en 1536 après avoir fait parvenir au monarque marocain près de mille bois de lance. Cette même année, on le vit accompagner le roi de Fès sur le champ de bataille et assister à l'une des déroutes les plus cuisantes devant les chérifs sa'dides. L'année suivante, il vint à Arzila dans le but d'empêcher la signature d'une trêve entre ces derniers et les Portugais. En 1539, il fut envoyé en mission à Lisbonne dans le but de conclure une alliance militaire entre le Maroc et le Portugal. Le projet ne vit pas le jour et, au terme d'un séjour de deux ans dans la capitale portugaise, il retourna au Maroc pour constater, non sans amertume, que, contraints par les circonstances politiques et militaires, les Portugais avaient décidé de restreindre leur présence au Maroc et d'abandonner les places de Safi et d'Azemmour.

Ce fut chose faite à la fin de 1541 et les habitants juifs de ces places furent évacués, en même temps que les garnisons portugaises, dans le nord du pays, à Arzila notamment.

Au début de 1542, on assista cependant à un changement brusque de la politique portugaise vis-à-vis des Juifs, changement qui se traduisit par l'expulsion pure et simple des Juifs d'Arzila. Assurément les motifs de cette nouvelle attitude pourraient être reliés à l'établissement de l'Inquisition, à Lisbonne, et à l'augmentation sensible du nombre de « nouveaux chrétiens » passés au Maroc : venant commercer à Fès ou à Marrakech, plusieurs d'entre eux en

profitaient, en effet, pour revenir au judaïsme et rester au Maghreb. Il reste néanmoins que les jours de la présence portugaise, au Maroc, étaient comptés : pris de panique après la chute de la dynastie wattaside et l'entrée des Sa'dides à Fès en 1549, les Portugais avaient décidé, en effet d'abandonner sur-le-champ une partie de leurs *fronteiras* pour ne conserver que celles de Ceuta, Tanger et Mazagan. Celles-ci, non plus, ne devaient pas rester pendant longtemps sous l'autorité du Portugal qui, en 1578, à la suite de la mort de Don Sébastien, à la bataille des Trois Rois, allait perdre son indépendance et passer, à partir de 1580, sous l'autorité de Philippe II d'Espagne.

Ainsi donc devait s'achever, dans des conditions si peu glorieuses, cette page pour le moins étonnante des relations entre Juifs ibériques et Portugais, au cours de laquelle nous avons pu constater combien les mêmes acteurs avaient pu changer de position et d'attitude suivant qu'ils se trouvaient d'un côté ou de l'autre du détroit de Gibraltar. Inquisition et conversions forcées au nord, coexistence et même symbiose judéo-chrétienne au sud.

Les communautés juives d'origine ibérique au Maroc depuis 1492 jusqu'à nos jours

Haïm Zafrani
Professeur honoraire
Université de Paris VII

« Par rapport à l'Orient arabe, l'ensemble qui embrasse, de longs siècles durant, l'Espagne et l'extrême Maghreb affirme une culture et une manière personnelles. La solidarité entre les deux " rives " est scellée par des échanges culturels... Une tradition très active relie les " épigones " de Fès aux " grands ancêtres " de Cordoue. La chute de Grenade accentue cette participation. La continuité est donc certaine. » C'est en ces termes que Jacques Berque évoque l'image de l'Occident musulman médiéval dont les populations pratiquaient la même langue, la même culture, la même civilisation. Les mêmes liens spirituels et historiques unissaient étroitement les communautés juives établies sur les deux rives du détroit de Gibraltar.

Il faut noter aussi que le judaïsme espagnol connaissait alors, dans son ensemble, à l'exception de quelques épisodes douloureux de son histoire, une existence infiniment plus facile que partout ailleurs, et notamment plus sûre qu'en pays ashkénaze. Soumis à un statut juridique somme toute libéral, les Juifs d'Espagne jouaient un rôle important dans la vie économique florissante du pays, voire dans les affaires publiques, et il leur revenait une part non négligeable de la prospérité générale. L'aisance leur laissait le loisir d'étudier et de s'élever à un haut degré de la culture universelle, représentée à l'époque par la science et la littérature arabes, dont l'acquisition par les Juifs exerça une influence considérable sur le développement de la pensée juive et de ses divers modes d'expression, et contribua à leur enrichissement.

L'âge d'or espagnol, auquel font encore allusion les descendants des grandes familles juives expulsées de la Péninsule ibérique à la fin du XVe siècle, était l'apanage des cités symbiotiques jumelles, Fès et Cordoue, Ceuta et Lucena, Tétouan et Grenade... qui en revendiquaient à égalité le patrimoine culturel. Les savants juifs

maghrébins, dès le IXe siècle, ont souvent été les maîtres du judaïsme andalou, et de nombreux grammairiens et poètes que l'on considère comme les fondateurs de l'école espagnole sont originaires du Maghreb.

Le gerush *ou l'expulsion d'Espagne et du Portugal*

Leurs épreuves allant croissant sur le sol d'Espagne, les Juifs de ce pays commencèrent leur mouvement de reflux, bien avant les événements tragiques de 1391, vers les terres maghrébines, désormais plus hospitalières, que leurs ancêtres avaient quittées quelques siècles auparavant sur les pas des conquérants musulmans de la Péninsule ibérique, le Berbère Tarik et l'Arabe Moussa ben Nosaïr. La ruine du judaïsme espagnol fut consommée et l'irréparable accompli à la suite des décrets d'expulsion de 1492 et de 1496. Les émigrés espagnols et portugais arrivaient par vagues successives et s'établissaient provisoirement ou définitivement au Maghreb, principalement au Maroc, dans les ports méditerranéens ou atlantiques et dans les métropoles de l'intérieur du pays, constituant un groupe ethnique, les *megorashim* ou expulsés castillans, d'abord distinct de celui des *toshabim* autochtones, fusionnant ensuite avec lui sur le terrain des activités communautaires dont il prit peu à peu la direction temporelle et spirituelle, son influence devenant très tôt dominante sur le terrain économique et dans le domaine de la science rabbinique.

Les sociétés judéo-musulmanes maghrébines ont prolongé, jusqu'au XIXe siècle pour l'Algérie et la Tunisie et jusqu'au XXe pour le Maroc, une civilisation, un mode d'existence et une culture que leurs ancêtres ont connus depuis la fin du XVe siècle, après la ruine de l'âge d'or andalou et le repli du pays sur lui-même. Quatre siècles passent qui n'apportent guère de modification notable ni aux hommes et au paysage culturel, ni à l'espace socio-économique et à la vie quotidienne.

La voix des chroniqueurs : une conception « lacrymale » de l'histoire

Les chroniques qui racontent l'expulsion d'Espagne et du Portugal appartiennent presque toutes à la conception « lacrymale » de

l'histoire, celle qui ne retient que les séries de malheurs et de perturbations, ignorant que l'existence, quelles que soient les circonstances, est faite de périodes paisibles, relativement heureuses, et de moments d'amertume et d'affliction, ce qu'un poète marocain des XVIIe-XVIIIe siècles appelait dans son anthologie intitulée *'Et le Khol hefes* (« Un temps pour toute chose ») « les moments désirables » et les « moments indésirables », dédiant aux premiers les hymnes et les cantiques de joie, et aux seconds des *qinot* et des *tamrumim*, des chants funèbres et des complaintes amères.

Les ouvrages *Emeq ha-bakah* (« La vallée des pleurs ») de R. Joseph Ha-Cohen et *Shebet Yehuda* (« Le fouet de Juda ») de Salomon ibn Warga représentent de manière exemplaire cette conception lacrymale de l'histoire. Le récit que font du *gerush* (l'expulsion) bien des témoins de l'événement contient cependant quelques éléments consolateurs, quelques points de lumière émergeant des ténèbres de la tragédie [1].

La relation des mésaventures de R. Yehudah Hayyat est particulièrement intéressante, car elle fait état des péripéties de son voyage avant d'arriver à Fès et de l'accueil qui lui fut réservé par ses coreligionnaires marocains. Il en va de même pour les récits de Abraham Ardutiel et de Salomon ibn Warga qui font l'éloge de l'hospitalité du sultan du Maroc [2].

Le nombre des émigrés : une énigme à déchiffrer

Tel qu'il apparaît dans les diverses chroniques et les écrits historiographiques, le nombre des *megorashim* établis définitivement au Maroc en 1492 et dans la décennie qui suivit est malheureusement d'une grande imprécision. On pourrait cependant retenir, avec la plus grande prudence, quelques-uns des chiffres recueillis dans divers documents : une quarantaine de mille arrivés dans les ports d'Arzila, Salé, Badis et ailleurs sur les côtes méditerranéennes et atlantiques, une vingtaine de mille d'entre eux allant trouver refuge à Fès ou à l'intérieur du pays. Mais il faut procéder à des recoupements, à des évaluations et réévaluations, prendre en compte le nombre des émigrés en partance des ports espagnols et portugais et dont on sait peu de chose de façon précise, les aléas de la traversée, le nombre des victimes en mer et sur les côtes, les conversions et les retours en terre ibérique, les populations que d'autres fléaux

(émeutes populaires, incendies, famines et épidémies) ont décimées, les familles en transit poursuivant leur voyage vers l'Orient après un séjour plus ou moins long à Fès et dans d'autres métropoles (les Berab, Ben Zimra, Habib, Labi...). Il faut ajouter ici que l'historiographie des chroniques, obéissant à sa conception lacrymale de l'histoire, a presque toujours ignoré ceux qui, parmi les *megorashim*, ont débarqué sur les plages paisibles du Maroc méridional, sont arrivés dans les lieux les plus accueillants et y ont fait souche (Azemour, Safi, la Vieille Essaouira, Agadir), ou ceux qui se sont enfoncés à l'intérieur du pays pour s'y établir, y acquérir des terres et s'intégrer dans le paysage économique et socioculturel local (Marrakech et sa région, les vallées du Todgha dans le Haut-Atlas)[3].

Le regard sur soi des Juifs du Maroc, « émigrés » et autochtones, megorashim *et* toshabim

L'étude des sources, permettant l'accès direct au vécu et aux réalités de l'existence, offre la possibilité de connaître de l'intérieur les diverses communautés juives du Maroc et de mieux saisir certains aspects insoupçonnés de leur comportement, de leur pensée et de leur histoire, passés sous silence par tous ceux qui ont dépeint les mellahs et leurs populations dans leurs relations de voyages ou dans leurs descriptions. Elles sont dues souvent à des diplomates et à des agents consulaires ou commerciaux qui, parfois, lorsque leur mission dans le pays échouait, accusaient les Juifs de leurs déboires. Toutefois, la pensée juridique, plus particulièrement celle représentée par les *taqqanot* (ordonnances) et les *responsa* (arrêts juridiques), la poésie religieuse ou profane, les récits exégétiques, homilétiques, voire mystiques et kabbalistiques, la littérature populaire transmise oralement dans les dialectes locaux – trop souvent et à tort négligée ou considérée dérisoirement comme du folklore – seront pour nous les bases fondamentales de toute approche globale de l'existence juive, à tous les niveaux d'analyse. C'est dans cet univers culturel que nous puisons l'essentiel de notre documentation pour dire l'histoire des communautés juives d'origine ibérique au Maroc depuis 1492 jusqu'à nos jours.

L'école espagnole, plus spécialement, est la référence privilégiée des auteurs marocains qui sont souvent les descendants des expulsés. Spirituellement, tous se réclament de ce glorieux âge d'or andalou

et en revendiquent l'héritage. Le patrimoine littéraire est considéré ici comme exemplaire, et l'on tient à honneur d'imiter ses modèles et d'en égaler les œuvres. La solidarité scellée, de longs siècles durant, entre l'Espagne et l'extrême Maghreb, par des échanges culturels constants et féconds et le souvenir qu'on garde, obstinément, de cette période de faste intellectuel et de prospérité matérielle sont la raison fondamentale de cette prédilection des lettrés marocains pour ce chaînon de la tradition juive. Les décisionnaires, dans leurs ordonnances et leurs arrêts juridiques, s'inspirent de la doctrine de Harosh (Asher ben Yehi'el) et des « sages castillans » jusqu'à la publication du *Shulhan 'Aroukh* de Joseph Caro au XVI[e] siècle – lui-même Espagnol établi à Safed après l'expulsion –, accueillie comme la révélation du Sinaï. Les poètes se nourrissent aux sources des grandes œuvres de leurs ancêtres de la Péninsule ibérique, s'agissant d'art poétique, des techniques de composition, des thèmes et des motifs. Les grands moments de l'itinéraire mystique du judaïsme maghrébin sont marqués du sceau de la création des kabbalistes « émigrés » et de leurs disciples jusqu'à la diffusion des doctrines des écoles de Safed et de Tibériade.

La pensée juridique et ses environnements socioéconomiques et religieux

Plus que tout autre mode d'expression de la pensée juive, la littérature juridique présente la caractéristique remarquable d'être le reflet le plus fidèle de la vie, le domaine où se rencontrent, intimement liées, les manifestations spirituelles et religieuses et les préoccupations de l'existence quotidienne. C'est à ce titre qu'elle est pour nous d'un intérêt immédiat. Indépendamment des problèmes de doctrine et des sources qu'elle permet d'élucider, on y trouve ce que l'on pourrait appeler les environnements socioéconomiques du droit.

Il faut noter par ailleurs la polarisation de la culture rabbinique marocaine sur la *halakah* et ce qu'on pourrait appeler l'hégémonie du droit jurisprudentiel. La *halakah* devient, en dernière analyse, la finalité de tous les genres littéraires cultivés par le lettré marocain, comme du reste par son homologue des autres communautés de la diaspora. Qu'il s'agisse d'exégèse biblique ou talmudique, de *midrash*, de kabbale ou de poésie (*piyyut* liturgique ou didactique), tous ces genres ont avec la *halakah* des liens intimes et servent sa cause.

L'exploitation méthodique des textes permet de mettre en relief les préoccupations des docteurs marocains de la loi pendant les quatre derniers siècles. Les questions juridiques auxquelles ces docteurs eurent à répondre s'étendent à tous les domaines de la vie publique et privée, et concernent la famille et le statut des personnes, les structures sociales et économiques de la communauté, son mode d'administration et ses institutions, la réforme des mœurs par des lois somptuaires, les rapports avec le milieu musulman environnant, les relations avec les pays d'outre-mer et les communautés palestiniennes en particulier. Nous y trouvons par surcroît des renseignements importants sur les langues juives du Maroc, sur l'onomastique et quelques allusions à l'histoire événementielle. Les thèmes relatifs à la vie religieuse et rituelle proprement dite, qui forment la matière habituelle des deux premières divisions du *Shulhan 'Aroukh*, occupent dans les *taqqanot* et les *responsa* marocains une place relativement réduite. La majeure partie des documents est consacrée aux problèmes qui ont plus particulièrement trait au droit des personnes et à celui des biens et obligations, traditionnellement traités dans les deux dernières divisions du *Shulhan 'Aroukh*.

Les taqqanot, *« ordonnances » rabbiniques castillanes*

Dès leur établissement à Fès, les rabbins et les dirigeants des communautés castillanes se préoccupèrent de doter leurs ouailles d'institutions religieuses et civiles conformes aux règles qui les régissaient en Espagne et qui étaient fort différentes de celles traditionnellement observées par les Juifs autochtones, d'unifier les ordonnances qui organisaient la vie communautaire des exilés dans leurs différentes villes d'origine, établissant au fur et à mesure des besoins, des *taqqanot* dont les dispositions étaient préalablement soumises à l'accord du *mahamad* (conseil de la communauté) et à l'approbation de la population réunie dans les synagogues. Signée par les rabbins et les notables du conseil, contresignée par le greffier du tribunal, la *taqqanah* était transcrite dans le registre des ordonnances et entrait en vigueur avec force de loi. Rendons ici sans plus tarder hommage aux guides spirituels des communautés émigrées qui, dans des conditions difficiles et des situations parfois tragiques, se sont immédiatement ressaisies et firent preuve, dès leur arrivée dans le pays, de courage, d'intelligence, de lucidité, de clairvoyance et d'efficacité,

et surent, sans tarder, tracer le cadre d'une nouvelle vie, de nouvelles institutions.

Droit familial et statut des personnes : le régime matrimonial castillan

Les Juifs autochtones appliquaient l'ancien droit talmudique, complété ou corrigé par les coutumes locales. On signalera la persistance, jusqu'au XVIIe siècle, de quelques traces de la pratique du *sadaq* (contrat de mariage musulman) conclu devant le *qadi* (juge musulman) et les *'udul* (juges greffiers musulmans auxiliaires du *qadi*) que l'on substituait parfois à la *ketubbah* traditionnelle. L'ancien droit talmudique coexista, après l'arrivée des expulsés d'Espagne, avec le droit défini dans les *taqqanot* castillanes qui pénétra progressivement la jurisprudence hébraïque marocaine, évoluant lui-même pour tenir compte des exigences du milieu et de l'apport du *Shulhan 'Aroukh*, qui vint codifier et unifier les solutions multiples et souvent contradictoires des jurisprudences antérieures.

Ce droit dit « castillan » finit par s'imposer à l'ensemble des populations juives marocaines de toutes origines. Récemment, les conciles des Grands Rabbins du Maroc adoptèrent un certain nombre d'ordonnances portant unification des régimes matrimonial et successoral (1947 à 1955).

Le régime matrimonial castillan est l'ensemble des règles de droit qui gouvernent, quant au statut des personnes et des biens, la cellule conjugale ou familiale, et que les expulsés d'Espagne avaient connu dans leur pays d'origine. Deux dispositions éminemment importantes, deux novations pour ainsi dire étrangères au régime traditionnel, dit talmudique, en vigueur dans les communautés autochtones font l'originalité du régime castillan et apportent des améliorations notables à la condition de la femme et des enfants au sein de la famille : d'une part la création, entre les époux, d'une communauté légale à la dissolution du mariage par le décès de l'un d'eux, d'autre part la prohibition de la polygamie.

La polygamie est autorisée, dans certaines limites, par le droit talmudique, et les *toshabim*, en vertu de leur régime matrimonial conforme à ce droit, pouvaient avoir plus d'une épouse légitime. Cependant, bien avant l'arrivée des émigrés espagnols, la famille de la fiancée s'efforçait d'obtenir du futur mari des garanties contre la faculté que lui accordait la loi d'introduire une deuxième épouse

sous son toit, et très souvent on incluait dans la *ketubbah* la clause interdisant au mari de prendre une deuxième femme sans le consentement préalable de son épouse. En fait, la bigamie se limitait au cas précis où la première épouse était stérile et quand il y avait lieu d'appliquer la prescription du lévirat, obligation que la loi de Moïse impose au frère d'un défunt d'épouser la veuve sans enfants de celui-ci, afin de lui assurer une postérité (Deut. XXV, 5). Notons que la polygamie se présente en général comme une concession aux mœurs et aux usages, comme une tolérance. La législation a toujours eu tendance à en restreindre la pratique.

Les ordonnances castillanes, datant de 1494, rendirent cette clause prohibitive obligatoire, l'associant habituellement à une autre disposition qui engageait le mari à obtenir l'accord de sa femme pour changer de résidence. Ce régime semble avoir été appliqué sans difficulté chez les *megorashim* pendant près d'un siècle, et la bigamie disparut, du moins dans ce milieu. Mais se manifesta bientôt une résistance d'une opinion publique influencée probablement par les *toshabim* qui obtinrent en 1593, sous certaines conditions, un retour à la tolérance de la bigamie, conditions qui furent élargies en 1599, quand une nouvelle mesure autorisa la bigamie lorsque la descendance n'était pas de sexe mâle.

Ainsi, les premières ordonnances de 1494 et 1497 prohibant la bigamie de façon absolue tombèrent en désuétude, le rabbinat se trouvant pratiquement dans l'obligation d'entériner des états de fait, de recourir à des compromis ou de justifier par des artifices juridiques des situations qui dérogeaient ouvertement aux dispositions antérieures des *taqqanot* castillanes.

La communauté, structure et institutions. Deux groupes ethniques : les « européens » et les « autochtones » [5]

Deux groupes ethniques, que distinguent l'origine, la langue, le niveau de culture, les différences de rite et plus encore de conceptions sociales et de mœurs, vivent côte à côte, d'abord avec des institutions distinctes, puis fusionnent sur le terrain des activités communautaires dont la direction passe à l'élément immigré de souche espagnole. L'influence de ce dernier s'avère, en effet, bientôt dominante sur le plan économique, voire en science rabbinique elle-même. La question des rapports entre les « expulsés » et leurs coreligionnaires indigènes est assez complexe, les conflits entre les deux

communautés concernent les rites alimentaires, la liturgie, le statut personnel, la fiscalité, etc.

La présence de Crypto-Juifs au Maghreb, et plus précisément à Fès, nous est connue par quelques *responsa* ainsi, du reste, que l'attitude de la communauté à leur égard. Bien qu'ils fussent revenus au judaïsme orthodoxe après leur arrivée d'Espagne et du Portugal, on chercha à les empêcher de remplir des fonctions publiques dans la communauté et on voulut retirer à ceux qui portaient le nom de Kohen les privilèges qui lui sont attachés. Cette opposition à l'influence des Crypto-Juifs et à leur intégration dans la communauté venait surtout des *toshabim*; leurs anciens frères castillans, en revanche, leur apportaient secours et appui. Remarquons que les familles d'origine espagnole, mais résidant ou ayant résidé au Maroc avant l'expulsion de 1492, se considéraient comme *toshabim* par rapport à leurs coreligionnaires nouvellement venus d'Espagne ou du Portugal.

Les institutions

On a vu l'influence dominante de l'élément immigré de souche espagnole dans les domaines économique et social, voire en science rabbinique. La classe dirigeante est issue de l'élite cultivée et des notables. Le premier d'entre eux est le *nagid* ou *shayk al yahud*, organe de liaison entre les autorités officielles du pays et la communauté tandis que le *mahamad* légifère et administre par la voie d'ordonnances. Le *nagid* est investi des fonctions de police et de levée des impôts. Il est chargé de l'application stricte des décisions du *mahamad*, qu'il préside le plus souvent, et de l'exécution des sentences prononcées par les tribunaux rabbiniques. Ce personnage joue souvent un rôle important à la cour royale. Il est la première victime des retournements de politique, de l'arbitraire et de la cupidité des gouvernants. Son sort parfois n'est guère enviable et la communauté est tenue, par contrat, de l'indemniser des dommages matériels qu'il subit dans l'exercice de ses fonctions.

Le problème du recours aux juridictions non juives et celui de la délation qui lui est fréquemment associée ont constamment sollicité l'attention des docteurs juifs de la loi, soucieux d'écarter toute ingérence extérieure dans les affaires de la communauté et toute

violation de son autonomie interne, préoccupés qu'ils étaient de sauvegarder l'unité et l'intégrité du groupe.

Passant sur les autres institutions communautaires (synagogues, biens de main morte appartenant à la communauté, œuvres charitables et fondations pieuses), sur les problèmes d'éducation et d'enseignement traités ailleurs [6] et sur la police des mœurs, on doit signaler ici l'un des thèmes les plus fréquemment traités dans la littérature jurisprudentielle rabbinique marocaine : la fiscalité sous tous ses aspects et les questions délicates que pose la répartition de la lourde charge fiscale qui pèse sur les communautés.

Dans l'enceinte étroite du mellah, la vie publique et privée du Juif est soumise à la surveillance rigoureuse de ses coreligionnaires et de la communauté en général, et nulle infraction à la discipline éthico-religieuse qui régit la communauté n'échappe à la vigilance des *muqaddemin* (chefs de quartier préposés à la police) qui dénoncent et punissent les actes répréhensibles au nom du rabbinat et du *mahamad*. Cette censure et ce contrôle contribuent ainsi au maintien d'un haut niveau de moralité, d'ailleurs conforme aux préceptes du judaïsme traditionnel.

Les textes les plus riches en enseignements de toutes sortes, aussi précieux pour le juriste que pour l'ethnologue et le linguiste, sont les règlements somptuaires qui édictent des restrictions sur les dépenses faites à l'occasion des fêtes familiales, qui interdisent le port de certains bijoux et l'étalage de parures précieuses, etc. Ces mesures législatives, obéissant d'ordinaire à des considérations éthico-religieuses, expriment aussi le souci de ne pas exposer les biens et les personnes à l'envie et à la convoitise des « étrangers ». Rédigés en hébreu, en arabe ou en castillan, ces textes contiennent infiniment de détails encore inédits sur le costume, les parures des femmes et leurs bijoux, le cérémonial, les coutumes et les rites qui accompagnent les fêtes familiales, particulièrement le mariage, la circoncision, etc.

La vie économique

La puissance économique, comme du reste le pouvoir temporel et la direction spirituelle de la communauté, se trouve entre les mains d'une oligarchie issue des vieilles familles d'origine andalouse pour la plupart, mais dont quelques-unes appartiennent aussi au

groupe ethnique des autochtones. C'est dans ces cercles que se recrutent les docteurs de la loi, les *negidim* et les notables qui s'élèvent parfois à des situations officielles de premier plan, contrôlant le crédit, les grandes affaires de commerce intérieur et extérieur, commanditant l'artisanat local, parfois intendants des armées royales, conseillers des rois, consuls, attachés commerciaux, détenteurs de capitaux et banquiers arbitragistes. Certains membres de l'élite jouèrent dans les domaines du commerce, de la finance et de la diplomatie un rôle tel qu'il n'en fut jamais dévolu de pareil à un Juif en terre chrétienne ou même dans une autre contrée musulmane. Signalons ici les noms de quelques familles, presque toutes d'origine ibérique, qui se sont illustrées dans la diplomatie, les affaires et le gouvernement de la communauté : les Roti, Palache, Maymaran, Toledano, Ben Attar, Serero, Aben Sur, Rozales, Sananès, Sunbal, Pariente, Corcos, Levy-Yuli, Ben Danan, Mançano, Berdugo, Sarfati, Ben-Zemiro, Cansino, Bibas, Coriat, Elmaleh, Khalfon...

Cette bourgeoisie ploutocratique ne constitue néanmoins qu'une infime minorité de la société juive. Les brillantes carrières ne sont le lot que d'individus isolés. Il faut ajouter que ces situations, si éminentes soient-elles, sont extrêmement instables et fragiles. L'immense majorité de la population active vit de petit commerce, d'artisanat, de colportage, de fonctions religieuses et aussi d'agriculture dans certaines localités. A cette classe socioéconomique productive, créatrice des moyens d'existence de la communauté, il faut ajouter le monde nombreux des humbles et des indigents que la communauté est tenue d'aider à subsister par des aumônes individuelles et sur les fonds publics de charité alimentés par une fiscalité spéciale.

Nous n'étudierons pas les problèmes concernant la monnaie et les manipulations monétaires, les prix et les salaires, les corporations, etc., mais nous remarquerons que les textes relatifs à la propriété rurale et aux activités agricoles infirment les thèses très répandues selon lesquelles « les Juifs marocains ne possédaient ni terres, ni jardins » et ne pratiquaient ni l'agriculture ni l'élevage. Si, principalement pour des raisons de sécurité, les Juifs étaient peu nombreux dans les professions agricoles, il n'en demeure pas moins vrai qu'il y avait une présence juive dans les campagnes marocaines où les Juifs possédaient des biens fonciers, et où, aux côtés de leurs compatriotes musulmans et le plus souvent en association d'intérêts avec eux, ils travaillaient la terre et vivaient de ses produits.

Le statut politique et l'histoire événementielle

Les Juifs de *Dar-al-Islam*, la terre d'islam, connaissaient la condition de *dhimmi* imposée par la religion dominante, condition certes dégradante et souvent précaire, mais statut juridique, somme toute libéral – très haut degré d'autonomie judiciaire, administrative et culturelle –, comparé à celui, arbitraire, que connaissaient les Juifs de la chrétienté en pays ashkénaze. Le contrat de la *dhimma* (protection), s'il garantissait un certain nombre de droits au *dhimmi* dont la personne et les biens étaient déclarés inviolables, définissait également la condition inférieure qui devait être nécessairement la sienne. Cette protection correspond donc à un contrat entre la puissance musulmane et toute personne non musulmane vivant en terre d'islam. En échange de cette protection est perçu un impôt, une capitation nommée *jizya*. Son montant, théoriquement fixe, est variable selon les époques et les autorités. Sur le plan de la vie quotidienne, nombreuses sont les interdictions théoriques qui frappent le *dhimmi*, par exemple l'interdiction de monter à cheval, le port de vêtements et de couvre-chefs de couleur particulière qui constituent des signes distinctifs... Reste que la pratique ne se hissait pas toujours au niveau de la théorie et que certains Juifs proches du pouvoir étaient non seulement exemptés de la capitation mais même dispensés de l'impôt communautaire. Ce qui est incontestable, c'est qu'un antisémitisme comparable aux formes aberrantes prises en Europe médiévale, moderne ou contemporaine est absolument étranger à l'histoire et à la pensée musulmanes, au Maghreb et au Maroc notamment.

Les deux groupes confessionnels, musulman et juif, bien qu'étant de statut inégal et dans un rapport de dominant à dominé, au niveau politique comme au niveau religieux, coexistaient cependant dans une collaboration féconde, le plus souvent dans la tranquillité et la paix, sauf en ces périodes de passion et de violence qui marquaient les interrègnes difficiles, les vacances de pouvoir et d'autorité, les révolutions de palais et les grands bouleversements dynastiques. Le judaïsme marocain connut donc aussi la persécution, les exactions, les brimades, mais il ne nous appartient pas de les recenser ici; il faudrait, en effet, replacer ces événements dans le contexte historique général du pays, ce qu'il nous est impossible de faire dans le

cadre de la présente étude. L'arrivée des expulsés d'Espagne, si elle apporta quelques troubles dans la vie intérieure des communautés locales, fut, par-dessus tout, un facteur d'enrichissement spirituel considérable.

Histoire, poésie et musique

La poésie est l'un des modes d'expression les plus féconds et l'un des aspects les plus importants de la production littéraire des lettrés marocains. L'étude que nous avons consacrée à la poésie juive en Occident musulman [7] fait apparaître l'existence au sein de la société juive lettrée, comme parmi les masses populaires, d'une conscience poétique qui se situe à divers niveaux dont le premier, fondamental à nos yeux, est la conscience d'une tradition poétique, le sentiment du devoir de sauvegarder un patrimoine, voire de le féconder et de l'actualiser, la nécessité de transmettre un message. La production poétique judéo-marocaine revêt un immense intérêt par la solidarité active qui domine ses rapports avec l'univers de la pensée juive d'une part, avec le paysage culturel maghrébin d'autre part. Ces liens intimes, on les voit dans ses rapports avec l'ensemble des humanités juives (Talmud, *Midrash* et *haggadah*, *halakah*, kabbale, etc.), avec la liturgie, le chant et la musique auxquels elle est étroitement associée et qui sont, partout, ses auxiliaires et compagnons inséparables.

La poésie hébraïque espagnole exerça longtemps une grande fascination sur le judaïsme lettré ou amateur de *piyyut*, et ses grandes créations ont résisté à l'épreuve du temps. Comme toutes les générations post-bibliques de poètes – celles de l'école palestinienne du *piyyut* –, comme celles de l'Espagne médiévale, les auteurs maghrébins empruntent à la Bible, mais c'est à l'héritage andalou, au patrimoine culturel élaboré à l'âge d'or hispano-maghrébin que cette poésie doit l'essentiel de son style et de ses techniques prosodiques. C'est, en effet, à l'école de l'*adab* (grandes humanités) des sciences linguistiques arabes que les poètes juifs hispano-maghrébins ont fait l'apprentissage de l'art poétique. Ils y sont restés fidèlement attachés. La lecture de l'hébreu se modèle sur celle de l'arabe, adoptant, avec la distinction quantitative des voyelles longues et brèves, les autres caractéristiques de la langue dominante. Les Juifs sont en outre séduits par la mélodie du mètre arabe dont on

adopte les règles en dépit de quelques bouleversements qui perturbent, de ce fait, la structure du vers hébraïque, et des contraintes ainsi imposées à son rythme et à sa mesure.

Le chant et la musique donnent au message poétique une dimension et une signification qui dépassent son contenu; ils sont les principales manifestations de la poésie. Au Maghreb, et spécialement au Maroc, les populations musulmanes et juives ont pieusement conservé le souvenir de la musique hispano-arabe, émigrée avec celle des métropoles ibériques qu'elles furent contraintes de quitter. En Espagne comme au Maroc, les Juifs ont été les ardents mainteneurs de la musique andalouse et les gardiens zélés de ses vieilles traditions. Maintes fois, elle trouva auprès d'eux un refuge assuré quand un prince s'avisait d'appliquer à la lettre les rigueurs de la loi musulmane et la censure des codes qui la frappent d'interdit. De sorte qu'après une période d'éclipse, lorsqu'un sultan désirait renouer avec la tradition et reconstituer l'orchestre (*sitara*) du palais, c'est souvent au mellah qu'il recrutait de nouveaux musiciens.

Aux fonctions sociale et religieuse de la poésie s'en ajoute une autre. L'absence de sources historiographiques ordinaires confère une valeur documentaire non négligeable à un grand nombre de compositions, celles qui se réfèrent à des événements heureux ou malheureux; à des catastrophes naturelles comme les crues des oueds, les famines et les épidémies; aux rébellions de tribus qui ponctuent les interrègnes difficiles; aux exactions et aux troubles dont les premières victimes, et non les seules, sont, le plus souvent, les communautés juives. En l'absence d'autres sources, les textes poétiques livrent des informations irremplaçables pour l'histoire de la société juive au Maroc. Ils jettent un éclairage nouveau sur certaines personnalités qui ont joué un rôle de premier plan dans l'histoire du pays, grands commis des sultans arrivés au sommet de la puissance et des honneurs, hauts fonctionnaires disgraciés; elles permettent d'identifier sûrement diverses figures de notables, d'hommes de science et d'autorité, de suivre dans leurs pérégrinations les rabbins-émissaires quêteurs venus d'Europe et d'Orient et dont les sépultures, devenues lieux de pèlerinage, jalonnent leurs itinéraires à travers le pays où beaucoup d'entre eux moururent. Signalons, à titre d'exemple, la *qinah* (complainte) que David Hasin composa sur les événements tragiques qui endeuillèrent les communautés marocaines sous le bref règne de Moulay Yazid (1790-1792)

et les compositions élégiaques de Jacob ben Yosef Almalih (fin du XVIIIe siècle). Des complaintes inédites évoquent le bombardement de Mogador-Essaouira par la flotte française sous le commandement du prince de Joinville, le 15 août 1844, pleurant le pillage de la ville envahie par les tribus de la région et la misère des habitants fuyant leurs demeures pour échapper au massacre. L'importance documentaire de la poésie est encore perçue dans les compositions poétiques (insérées plus tard dans des liturgies spéciales) qui évoquent des événements historiques d'importance majeure où l'on voit se confondre les préoccupations d'une communauté juive, voire sa lutte pour sa survie, avec les intérêts capitaux de l'État souverain et du pays au sein duquel elle s'est établie. Songeons à certains Pourim locaux. Le Pourim d'Alger ou Pourim-Edom, fixé au 4 heshwan, commémore un épisode de la guerre hispano-algérienne des débuts du XVIe siècle, la défaite de Charles Quint et le naufrage de sa flotte au large de la cité. Le Pourim Sebastiano, appelé aussi *Pourim de los Cristianos,* fut institué après la bataille des Trois Rois et la victoire remportée par le sultan Mulay 'Abd-al-Malik sur Don Sébastien, roi de Portugal, le 4 août 1578 à Ksar-al-Kébir. L'événement est célébré, chaque année, à la néoménie d'elul, particulièrement à Tanger, Tétouan et Fès, par un rituel spécial qui a intégré quelques pièces poétiques très significatives et une *megillah* (rouleau) qui relate les faits.

Historicité de la kabbale

Venons-en à un autre mode d'expression de la pensée juive, la littérature kabbalistique et son environnement mystique, voire magique, et évoquons très brièvement l'héritage des kabbalistes émigrés de la Péninsule ibérique [8].

Abraham Saba, originaire de Zamora et exilé d'Espagne en 1492, trouva temporairement refuge au Portugal avant de s'établir au Maroc. Il demeura quelque temps à Ksar-el-Kébir, y reprenant la rédaction de ses œuvres perdues au cours de ses pérégrinations espagnoles et portugaises, les parachevant à Fès entre 1499 et 1501, dès son arrivée dans cette métropole du Nord marocain qui reçut la grande majorité des expulsés, et y écrivant de nouvelles œuvres.

Yehudah ben Moshe Halewa est l'un des kabbalistes qui émigrèrent de Fès en Terre Sainte dans la première moitié du XVIe siècle.

On connaît ses liens intimes avec les guides spirituels de la ville de Fès qu'il tient en plus grande estime que ceux de Safed. A travers ceux-là, il hérita de la pensée kabbalistique d'Espagne dont lui ou l'un de ses ascendants directs furent probablement originaires. En 1545, il rédigea, à Safed, son *Safenat Pa'aneah* (« Le décrypteur des secrets ») qui constitue l'une des premières œuvres de *Musar* (éthique et morale) à dominante kabbalistique rédigée à Safed.

Rabbi Yosef ben Moseh Al-Ashqar est également l'un des principaux interprètes de l'héritage kabbalistique espagnol. Mentionnons encore le nom de Rabbi Abraham ben Shlomoh Adrutiel qui recueillit les anciennes traditions kabbalistiques dans une anthologie intitulée *Abne Zikkaron* (« Pierres du souvenir »), et celui de Rabbi Yehudah Hayyat qui rédigea le volumineux commentaire *Minhat Yehudah* (« Offrande de Juda ») à l'ouvrage intitulé *Ma'arekhet ha-Elohul* (« Le système divin »). Leur témoignage sur l'accueil des exilés au Maroc est particulièrement précieux.

L'effervescence mystique et la création littéraire kabbalistique marocaine ne se limitent pas à ces auteurs et à leurs œuvres. Le plus illustre des kabbalistes séfarades est Siméon Labi. Il est particulièrement connu par son poème mystique dédié à Bar Yohay, entré dans la liturgie du shabbat et chanté dans les fêtes de pèlerinage (les *hilloula*). On lui doit également une monumentale exégèse du Zohar, *Ketem Paz*, la seule qui ne soit pas écrite sous l'influence de l'école kabbalistique de Safed. Nous y trouvons l'évocation de coutumes et d'usages de la ville de Fès où il fit un long séjour, après l'exil espagnol, avant de poursuivre ses pérégrinations vers l'Orient, s'établissant définitivement en Tripolitaine.

Abraham ben Mordekay Azulay, fils d'une famille d'émigrés espagnols, naquit à Fès où il reçut une formation traditionnelle et kabbalistique. Il alla se fixer à Hébron vers le début du XVIIe siècle, à un moment où la communauté maghrébine de Palestine vit sa population s'accroître d'un nombre important d'immigrants venus de l'Occident musulman. Il composa un nombre considérable de commentaires et de gloses indispensables à l'étude du *Zohar*, plusieurs fois imprimés en Europe et en Orient. La préface d'une de ses œuvres maîtresses, *Hessed le-Abraham* (« Grâce d'Abraham »), est une source d'informations précieuse sur la généalogie de sa famille et sur la vie tant à Fès qu'en Terre Sainte à l'époque.

L'enseignement de la kabbale et la création littéraire extrêmement féconde qui le représente, le rôle primordial que le *Zohar* a

joué dans la vie intellectuelle du judaïsme maghrébin – et oriental en général –, tout cela comporte des résonances mystiques et psychologiques, sociales et folkloriques (donnons à ce mot son sens le plus noble) d'une très grande portée. Si, par ailleurs, les expériences extatiques sont l'apanage d'une élite minoritaire et si l'étude des textes eux-mêmes est réservée à des cercles d'initiés nécessairement restreints, la kabbale connaît, par certains de ses aspects, de ses manifestations et de ses modes d'expression qui confinent à la magie, une vaste audience et un immense prestige populaire.

Les littératures dialectales et populaires, d'expression écrite ou orale, en castillan (ladino, *haketiya* ou djudezmo), judéo-arabes et judéo-berbères portent également une charge historique considérable, outre le paysage folklorique qu'elles décrivent et les matériaux linguistiques précieux qu'elles représentent. Les contes et légendes, les compositions poétiques, essentiellement les complaintes, racontent, parmi les événements historiques, ceux qui ont profondément marqué la vie d'une communauté et qui ont laissé, dans sa mémoire collective, une empreinte indélébile [9].

Une communauté éclatée, la mémoire judéo-maghrébine

Depuis le siècle dernier, la civilisation et la culture européennes font irruption dans ces contrées. Elles pénètrent les communautés juives d'abord en Algérie, puis en Tunisie et au Maroc, par le truchement du français, perçu comme une langue de prestige, d'émancipation et de promotion sociale, plus spécialement au sein des élites bourgeoises. Sécularisation, laïcisation et assimilation sont le résultat de la présence française qui, par ailleurs, a modifié le visage de ces sociétés politiquement et économiquement.

Au Maroc (et en Tunisie dans une moindre mesure), pays de protectorat, déracinement et assimilation ne concernent qu'une fraction infiniment réduite de la société juive, celle qui, dans les grandes métropoles, est faite de quelques familles privilégiées de tout temps, dont les enfants ont pu accéder à un enseignement d'un haut niveau, après celui, élémentaire, donné dans les écoles de l'Alliance israélite universelle – institution française établie dans le pays avant le Protectorat –, puis à des situations confortables dans l'économie et les professions libérales. La grande masse demeura étrangère aux sollicitations de l'Occident, comme la société musul-

mane elle-même avec laquelle elle continuait à coexister dans une certaine symbiose socioculturelle, dans une coopération économique féconde, dans la tranquillité et la paix, sauf en quelques moments de passion et de violence coïncidant avec des événements politiques marquants (les émeutes de 1912 à Fès; celles de Djérada, en 1948, par exemple).

Attachée à ses traditions, fidèle à sa foi et à l'enseignement reçu de ses ancêtres, ignorant les considérations de l'actualité politique, obéissant à des pulsions spirituelles et religieuses, dans une attente exacerbée de l'ère messianique, cette société a été, plus que toute autre, pour ainsi dire, mieux préparée à la pénétration de l'idéologie sioniste et se trouva disponible, le moment venu, pour émigrer en Terre Sainte. L'occasion en fut la création de l'État d'Israël. Après la création de cet État (1948) et l'avènement de l'indépendance des pays maghrébins, on assiste à l'émigration massive de communautés entières, à leur transplantation en Israël pour la majorité d'entre elles, en France, en Espagne, au Canada, en Amérique latine ou ailleurs. Avec la dislocation, l'éclatement de ces sociétés deux fois millénaires, disparaît tout un système de vieilles structures, de traditions linguistiques et culturelles riches et originales.

De deux millénaires d'histoire sur le sol hospitalier du Maghreb, il reste tout de même une mémoire judéo-maghrébine. Son écho résonne encore dans l'âme déracinée des émigrés; elle retentit dans leur musique et leur chant, leur folklore et leurs rites, leur célébration de la Mimouna et les *hilloula*, leurs pèlerinages collectifs sur les tombes des saints locaux (Rabbi Amram ben Diwan à Ouezzane, Mwalin Dad à Settat, etc.). Plus spécialement chez les émigrés établis en Israël, on la perçoit dans leur mal du pays, leurs regrets mélancoliques, leurs cris amers ou nostalgiques, leurs écrits violents ou discrets. Elle s'exprime, plus subtilement, dans la création littéraire hébraïque, encore très modeste, de quelques auteurs d'origine maghrébine et plus particulièrement dans la sensibilité de jeunes poètes dont le message médiatise assez remarquablement l'âme meurtrie, la culture occultée ou humiliée et les dures et difficiles conditions d'existence d'une diaspora « seconde ».

Les communautés du nord du Maroc

Tito Benady
Écrivain

Tétouan

En 1436, une expédition portugaise venant de Ceuta s'empara de la cité marocaine de Tétouan, et la ville demeura aux mains des envahisseurs pendant de nombreuses années. En 1471, Chechouen (Xauen) fut fondée dans les montagnes, à quelques milles de là, vers le sud, pour servir de bastion contre les Portugais qui plus tard furent rejetés vers la côte. Lorsque Tétouan retomba entre les mains des musulmans, elle était désolée et pratiquement inhabitée. Après la chute de Grenade, en 1492, la situation salubre et attrayante de Tétouan, au pied des collines de l'Atlas, y attira des musulmans et des Juifs expulsés d'Espagne. Son implantation, à 5 milles de l'embouchure du Martil, en fit rapidement un centre de pirates qui opéraient sur la côte espagnole, permettant ainsi aux expulsés d'Andalousie de prendre leur revanche. L'activité des pirates enrichit le nouvel établissement et, en quelques années, la communauté des Juifs hispanophones était devenue nombreuse et florissante.

Au cours des siècles, Tétouan allait devenir un haut lieu de la tradition espagnole chez les exilés (*megorashim*) qui s'étaient fixés au Maroc. Les Juifs s'étaient également installés ailleurs : nombre de réfugiés de la première heure avaient choisi Fès ou Meknès, et Salé abrita aussi une colonie de Juifs et de musulmans andalous. Cependant, parce qu'elle était suffisamment éloignée des importantes communautés de Fès, de Meknès et de la cour impériale, la communauté juive de Tétouan conserva avec plus de fidélité que les autres les traditions qu'elle avait amenées d'Espagne en dépit des nombreux liens qu'elle maintenait avec les autres villes du Maroc et de l'afflux de coreligionnaires marocains. Les Juifs, comme les musulmans, s'efforcèrent d'y conserver le style de vie de l'Espagne musulmane, bien différent de la vie traditionnelle des autres cités

du Maroc. La communauté juive menait donc à Tétouan une existence plus libre et connut moins de restrictions que les autres communautés du pays. La situation commença à changer sous le règne de Sidi Mohammed (1757-1790) qui pacifia l'ensemble du pays et établit un contrôle fortement centralisé. Avec ses successeurs, la communauté de Tétouan dut abandonner son mode de vie spécial et elle fut soumise aux strictes limitations qui régentaient la vie de tous les Juifs du Maroc. Les habitants développèrent leur propre dialecte espagnol, la *haketiya*, qui comportait des éléments arabes et hébreux, mais ils conservèrent beaucoup des poèmes et des ballades que leurs ancêtres avaient appris en Espagne. La proximité géographique de ce pays déterminait quelques contacts avec la Péninsule ibérique, et les romances de Tétouan (connues localement sous le nom de *cantares*), réunies par Ramón Menéndez Pidal et d'autres chercheurs espagnols contemporains, comprennent des ballades qui ont sans doute été composées après l'expulsion.

Les réfugiés trouvèrent un havre au Maroc, mais, tout comme leurs voisins non juifs, ils eurent à pâtir de la situation instable du pays : les fréquentes luttes dynastiques causèrent bien des souffrances aux habitants de nombreuses villes, et amenèrent avec elles des charges financières, et parfois, pis encore, massacre, pillage et viol. Mais les Juifs, bien qu'ils fussent sous la protection de la loi musulmane, étaient en permanente position d'infériorité et traités avec le mépris réservé aux *dhimmi*, ces sujets que l'on protégeait mais qui volontairement refusaient la vérité du Coran. La loi marocaine les contraignait à porter des vêtements distinctifs dont la couleur noire s'opposait à la blancheur du costume musulman habituel. Il leur était interdit d'aller à cheval (toutefois la mule était autorisée), et ils encouraient la peine de mort s'ils frappaient un musulman, ce qui leur interdisait de riposter en cas d'attaque par leurs voisins musulmans. Il leur était également interdit de construire librement des maisons de prière. De plus, ils étaient soumis à une capitation et subissaient d'autres exactions financières que les dirigeants, à court de fonds, inventaient de temps en temps. Dans de nombreuses villes ils étaient contraints d'aller nu-pieds, bien qu'à Tétouan ils fussent seulement obligés de se déchausser lorsqu'ils passaient devant une mosquée.

Ils étaient également relégués à certaines tâches déplaisantes qui comprenaient, par exemple, le nettoyage des fosses à purin et certaines traditions, qui peut-être relèvent du mythe, affirment même

qu'ils devaient procéder au salage des têtes des criminels exécutés – ce qui serait, dit-on, à l'origine du nom *mellah* (« saloir ») donné aux quartiers juifs. Ils étaient également cantonnés au prêt à intérêt et à toutes sortes de métiers liés à la bijouterie; en effet, la vente d'objets d'or et d'argent pour une somme supérieure à leur poids en métal précieux était considérée par les musulmans comme une forme d'usure. De plus, la superstition marocaine associait une connotation négative et magique au travail du métal, quel qu'il fût. Ils jouèrent également un rôle important dans le commerce extérieur grâce aux correspondants qu'ils avaient à l'étranger.

On sait peu de chose des premières années de la communauté de Tétouan. En 1530, Rabbi Hayim Bibas de Fès, sans doute un exilé d'Espagne, fut nommé Grand Rabbin et donna naissance à une dynastie remarquable de rabbins. En 1661, la ville souffrit des luttes pour le trône entre les Filali et la dynastie Wattasi, et la magnifique synagogue Bibas fut complètement détruite par un incendie.

A cette époque, l'activité des pirates avait cédé la place au commerce traditionnel avec l'Espagne et les postes britanniques de la Méditerranée – nous renvoyons aux articles sur Gibraltar et Malte. Un commerce important s'effectuait avec l'intérieur grâce aux caravanes qui venaient de Fès. Au XVIIIe siècle, Tétouan devint également la capitale diplomatique du Maroc et de nombreux consuls y résidèrent jusqu'au bannissement des chrétiens de la ville en 1772, ce qui amena les diplomates à s'installer à Tanger. L'explication officielle donnée à ce moment fut l'agression d'une femme musulmane par des marins chrétiens, mais l'historien Ramón Lourido pense que la raison véritable de ce déplacement vient du désir de l'empereur de cacher ses préparatifs pour une attaque imminente du *presidio* espagnol de Melilla. C'est pourquoi les puissances européennes durent nommer des Juifs pour agir comme vice-consuls et surveiller leurs intérêts à Tétouan.

En septembre 1727, un voyageur britannique qualifiait Tétouan de « plus agréable ville de toute la Barbarie ». Elle possédait environ 30 000 habitants parmi lesquels 5 000 Juifs qui vivaient dans 170 maisons. Ils avaient 7 synagogues. Le visiteur apprécia leur vin mais critiqua leur eau-de-vie qui, selon lui, était trop anisée. Il déclara également qu'à son avis ils constituaient la seule communauté juive hispanophone du Maroc, ce qui était faux puisque Larache, quoique petit, demeurait un centre où l'on parlait l'espagnol, et que bientôt Tanger allait en devenir un.

La communauté continua à prospérer mais, en 1790, elle connut la pire catastrophe de son histoire. Moulay Yazid était en rébellion ouverte avec son père, l'empereur Sidi Mohammed, dans les montagnes du Rif. Il demanda une aide financière aux Juifs de Tétouan qui la lui refusèrent par loyauté envers le vieux monarque. Une expédition se préparait contre le rebelle lorsque l'empereur mourut. Moulay Yazid s'installa sur le trône et sa vengeance sur la communauté de Tétouan fut immédiate et sanglante. Les troupes de Yazid pénétrèrent dans la ville le 17 avril 1790, tous les Juifs furent emprisonnés et le nouveau maître livra à ses 2 000 Noirs leurs maisons et leurs biens. On arracha leurs vêtements aux hommes comme aux femmes, qui furent violées, et les Juifs moururent par dizaines ce jour-là. Le lendemain, quelques Juifs allèrent supplier l'empereur aux portes de la mosquée et il semble qu'il se soit laissé fléchir puisqu'il ordonna de faire cesser les violences. Les mêmes scènes eurent lieu dans d'autres villes du Maroc, en particulier à Arzila, Alcazarquivir et Larache.

Au grand soulagement des Juifs opprimés, le règne de cet empereur fut de courte durée car « Yazid le Mauvais » fut tué au début de 1792.

Son frère lui succéda, le pieux Moulay Suleyman; il fut considéré comme un bon gouvernant et soulagea le fardeau de ses sujets musulmans et juifs. Cependant, sur le plan religieux, c'était un conservateur; sous son règne la position des Juifs de Tétouan commença à se détériorer, et cette dégradation se poursuivit pendant le reste du siècle. Elle constitue un paradoxe puisque pendant ce temps dans d'autres pays la condition des Juifs allait s'améliorant.

Bien que les Juifs eussent leur propre quartier, la *judería*, à l'intérieur de la ville, Moulay Suleyman, ayant décidé de construire une mosquée, décréta, en août 1807, que les Juifs devraient quitter leurs demeures dans l'année et s'installer dans de nouvelles maisons construites dans un quartier hors des murs, que l'on appela aussi *judería*. Comme la loi musulmane ne permettait pas la construction de nouvelles synagogues, la communauté dut abandonner ses anciens lieux de prière et s'accommoder de plusieurs chambres dans des maisons privées. Soixante-dix ans plus tard, un voyageur découvrit seize de ces locaux, malcommodes, mal ventilés, mal éclairés, et ne possédant en général pas plus de douze mètres carrés.

Au cours du XIXe siècle, la situation économique de la communauté se dégrada encore, et le commerce avec l'étranger déclina

car une barrière de sable en travers de l'estuaire du Martil empêchait les bateaux de plus de 30 tonnes d'accéder au port. En 1877, les Juifs étaient décrits comme boutiquiers et artisans : cordonniers, forgerons, tailleurs, muletiers..., mais la plupart d'entre eux vivaient dans une misère totale. Leur nombre s'était accru et la *judería* était surpeuplée. Une seule pièce servait d'abri à toute une famille qui vivait dans une seule pièce pratiquement sans mobilier, trois ou quatre petites ouvertures tenaient lieu de fenêtres, et un tapis jeté à même le sol servait de lit. Sur une population de 6 000 âmes, le quart vivait de charité. A cette époque, il existait six écoles religieuses.

En 1859, un certain nombre d'incidents sur la frontière de Ceuta provoqua des frictions entre les gouvernements espagnol et marocain. La guerre éclata en octobre et un grand nombre de Juifs s'enfuit outre-mer. Quelques-uns se rendirent à Algésiras et à Tarifa où le gouvernement espagnol leur vint en aide; d'autres choisirent Alger, mais le plus grand nombre (3 800) passa le détroit pour se rendre à Gibraltar. Là, l'armée britannique prépara un campement de tentes à North Front pour les héberger. En plus de l'argent recueilli à Gibraltar même, un soutien financier fut trouvé dans de nombreuses institutions juives, en particulier auprès des représentants des Juifs d'Angleterre à Londres et de l'Alliance israélite universelle à Paris. La guerre prit fin rapidement et, dès avril, les réfugiés étaient rentrés chez eux; toutefois certains avaient choisi de s'installer définivement ailleurs.

Pendant presque deux ans, les forces espagnoles occupèrent Tétouan tandis que l'on discutait les termes de la paix et qu'ils prenaient effet; pendant cette période, les Juifs de la ville vécurent leur première expérience d'émancipation, étant traités comme des égaux devant la loi. Leurs représentants formèrent une partie du conseil municipal provisoire que le gouverneur militaire de la ville avait rassemblé, mais lorsque la ville passa à nouveau sous contrôle marocain, en octobre 1862, ils perdirent tous les droits qu'ils avaient temporairement acquis.

Toutefois, les événements qui s'étaient déroulés pendant ces années avaient alerté les Juifs de l'étranger sur la triste condition de leurs coreligionnaires, et les Juifs de Tétouan commencèrent à recevoir des secours. Le premier et le plus important fut l'établissement d'une école de garçons par l'Alliance israélite universelle, la première que cette institution eût jamais ouvert. Il fut suivi, deux

ans plus tard, par l'ouverture d'une école de filles. Les enfants recevaient une éducation laïque qui leur permettait de gagner leur vie à l'étranger, et l'émigration – vers Alger, l'Espagne, la France et l'Amérique du Sud – devint un élément important de la vie communautaire. Nombre de Juifs gagnèrent les *presidios* espagnols de Ceuta et de Melilla et y fondèrent de nouvelles communautés : on dénombrait 600 Juifs à Ceuta en 1969 et on y trouve encore une communauté forte de 400 personnes. Celle de Melilla, qui comportait 1 200 personnes en 1970, est aujourd'hui, avec ses 800 membres, la plus importante de la région.

En 1912, l'Espagne occupa le nord du Maroc, avec l'accord de la France et d'autres puissances européennes, et les Juifs bénéficièrent aussitôt d'une émancipation complète. Tétouan, capitale du nouveau protectorat, prospéra ainsi que les Juifs qui y résidaient. Beaucoup d'entre eux s'en allèrent vers d'autres villes de la province; ainsi, la communauté de Chechouen se déplaça en masse. Malgré une importante émigration, la communauté de Tétouan comportait encore 7 631 membres en 1951. Un grand nombre des émigrants se rendit en Espagne et en Amérique du Sud, attirés par le fait qu'on y parlait espagnol et grâce aux nombreux bateaux italiens et espagnols d'émigrants qui partaient des ports voisins du sud de l'Espagne et de Gibraltar. Cependant la grande vague d'émigration vers Tanger et Israël fit s'effondrer de manière dramatique ce chiffre dans les deux années qui suivirent, et les départs se poursuivirent après l'indépendance du Maroc en 1956. Aujourd'hui, la communauté n'a pas 200 membres et la plupart de ses institutions sont closes.

Les autres villes

Lorsqu'en 1471 les Portugais s'emparèrent du port d'Arzila situé à 40 kilomètres au sud de Tanger, ses habitants juifs furent vendus comme esclaves au Portugal où Isaac Abravanel les racheta. En 1492 un certain nombre de Juifs expulsés d'Espagne y débarquèrent et furent autorisés à continuer leur route vers Fès. Une communauté juive s'y établit en 1510, car on avait besoin d'eux comme intermédiaires pour ravitailler la garnison portugaise. En 1542, cependant, ils furent expulsés; mais une fois les Portugais chassés, les Juifs retournèrent vivre parmi les musulmans auxquels ils payaient une taxe annuelle de 60 ducats d'or. Aucun fait marquant n'est à

signaler au cours des siècles et, après 1956, la plupart des membres de la communauté s'établirent à Tanger. En 1980, on ferma la dernière synagogue.

Le port de Larache, au sud d'Arzila, possédait aussi une petite communauté qui vivait dans sa propre *judería*, même pendant les années où la ville était occupée par les Espagnols (1610-1689). Au début de ce siècle, on en dénombrait encore 2 000 membres. La communauté a maintenant cessé d'exister. Un certain nombre de réfugiés d'Espagne s'installa aussi à Alcazarquivir, trente-cinq kilomètres plus loin à l'intérieur des terres. Rabbi Judah Aboab, petit-fils du fameux Rabbi Isaac Aboab de Tolède, y était Grand Rabbin autour de 1580 et il y fonda une *yeshiva* qui devint célèbre. Au début du XX[e] siècle, la communauté comptait 1 360 membres, pour la plupart artisans et commerçants. Ils ont tous émigré et désormais aucun Juif n'habite la ville.

Tanger

Après Tétouan, Tanger était sans doute la plus importante des communautés hispanophones. Elle fut capturée par les Portugais en 1471 et cédée à l'Angleterre en 1661 parce qu'elle faisait partie du douaire de la princesse Catherine de Bragance lorsqu'elle épousa Charles II. A leur arrivée, les Anglais trouvèrent là quelques familles juives qui s'avérèrent indispensables dans l'approvisionnement de la garnison et comme interprètes avec les Maures. Cela est particulièrement vrai d'Abraham Pariente et de son fils Solomon qui furent les interprètes officiels de quatre gouverneurs successifs. On ressentait comme un danger le fait d'abriter des ressortissants marocains dans cet avant-poste exposé toujours susceptible de subir les brusques attaques des Marocains, mais la présence des Juifs était jugée indispensable parce qu'ils contrôlaient le commerce extérieur du pays. Expulsés en 1667 en raison des conflits avec l'Angleterre, ils furent admis à nouveau après que la paix fut signée en 1680.

Les Juifs européens qui souhaitaient s'établir à Tanger pouvaient le faire sans rencontrer le moindre obstacle, et le marchand juif le plus important, Abraham Cohen, né à Amsterdam, était aussi le rabbin des Juifs européens. Les Juifs marocains avaient leur propre synagogue, mais ils étaient si pauvres que, à la différence des Européens, ils ne pouvaient s'offrir un *Sefer Torah*. Les relations entre

les deux communautés, n'étaient pas bonnes et en 1675 eut lieu une controverse qui conduisit les rabbins de Tétouan à prononcer un *herem* à l'encontre des Juifs européens parce qu'ils buvaient du vin qui n'était pas sanctifié, et aussi qu'ils importaient du porc salé. Mais ce métier était si important pour la ville que le gouverneur britannique insista pour que le *herem* fût levé.

En 1684, l'Angleterre abandonna Tanger et procéda à l'évacuation de la population civile. Une nouvelle population marocaine s'installa et la communauté juive, sous la direction d'Abraham Benamor de Meknès, compta 150 personnes en quelques années. Rabbi Judah Hadida fut le premier *dayan* nommé en 1744, mais la communauté fut largement, et pour de nombreuses années, sous l'influence et la tutelle de Tétouan et l'on vit s'épanouir là un *kahal* hispanophone.

Pendant le XVIII[e] siècle, l'importance commerciale de Tanger s'accrut considérablement, et ce processus s'accéléra lorsque la capitale diplomatique fut transférée de Tétouan à Tanger en 1772, comme nous l'avons déjà vu. Vers le milieu du XIX[e] siècle, la communauté comprenait environ 2 500 membres. En 1844, la ville fut bombardée par la flotte française; on ne compta aucune victime parmi les Juifs et ce fait fut commémoré par le « Pourim de las bombas » qui était célébré le 2 elul.

Durant le XIX[e] siècle, la communauté juive de Tanger partagea le déclin économique du Maroc, mais la présence des diplomates européens maintint une vie sociale relativement brillante comparée à Tétouan et à d'autres villes. A cette époque, il faut signaler un fait dramatique : en 1834, la jeune Sol Hachwell, âgée de quatorze ans, fut faussement accusée, par un voisin musulman qui voulait l'épouser, d'avoir promis de se convertir. On l'emmena à Fès où elle refusa fermement de changer de religion, et, malgré les protestations générales horrifiées, le sultan la fit décapiter « pour avoir abandonné la foi musulmane ».

La construction du nouveau port commença en 1907 et, en 1923, Tanger devint zone franche; cette nouvelle situation accrut la prospérité, particulièrement pendant la Seconde Guerre mondiale. Le nombre des membres de la communauté augmenta par l'installation de Juifs d'autres villes marocaines et, avec ses 15 000 personnes, elle est devenue la plus importante du nord du Maroc. Mais l'émigration vers Israël, le Canada et l'Amérique du Sud a considérablement réduit ce nombre, et il ne demeure aujourd'hui qu'une petite centaine de Juifs.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Algérie et Tunisie : du XIIIe au XXe siècle

1. J. VILLANUEVA ESTENGO, *Viaje literario a las iglesias de España*, vol. 22, Madrid, Impr. de la Real Academia de la Historia, 1852, p. 327.
2. R. AYOUN et B. COHEN, *Les Juifs d'Algérie, deux mille ans d'histoire*, Paris, 1982, p. 91.
3. S. BAR-ASHER, « Basic Trends in the History of the Jews of the Maghreb and the Rise of the Center in Algiers, 1391-1492 », *Pe'amim*, Jérusalem, n° 31, 1987, p. 22-39.
4. A. ZACUTO, *Liber Juchassin*, édité par Filipowski, Londres, 1857, p. 227a et b.
5. A. MARX, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1944, p. 94 note 44.
6. J. P. FILIPPINI, « La ballotazione a Livorno nel settecento », *in* « La cultura sefardita, I. L'aera e la storia », *La Rassegna Mensile di Israel*, 1983, vol. IL, n° 1-2-3-4, p. 199-268. « Les Juifs d'Afrique du Nord et la communauté de Livourne au XVIIIe siècle », *in* actes du colloque *Les relations intercommunautaires juives en Méditerranée occidentale XIIIe-XXe siècle*, Paris, C.N.R.S., 1984, p. 60-69.
7. LAUGIER de TASSY, *Histoire du Royaume d'Alger avec l'état présent de son gouvernement, de ses forces, de terre et de mer, de ses revenus*, Amsterdam, H. du Sauzet, 1725, p. 286.
8. E. VASSEL, *La Littérature populaire des Israélites tunisiens avec un essai ethnographique et archéologique sur leurs superstitions*, Paris, E. Leroux, 1905-1907, 4 fasc., p. 19.
9. *Les Juifs de Tunisie. Images et textes*, Paris, 1989.

Les communautés juives d'origine ibérique au Maroc depuis 1492 jusqu'à nos jours

1. Outre les deux ouvrages cités, une abondante littérature historiographique que l'on doit, entre autres, à Abraham Zacut, Abraham Ardutiel, Abraham Saba, Elyahu Kapsali, Haïm Gagin, Yehudah Hayyat et Abraham Baqrat, décrit l'événement. Joseph Hacker, dans « New Chronicles on the Expulsion of the Jews from Spain. Its causes and Results », *Y.F. Baer Memorial Volume*, Jérusalem, 1980, p. 201-228 a publié deux nouvelles chroniques sur l'expulsion, apparemment écrites par les expulsés eux-mêmes juste après l'événement. Leur lecture apporte des informations inédites sur les situations sociales politiques des Juifs d'Espagne avant l'expulsion et rappelle l'existence dans le royaume de Castille de deux cent soixante-dix-sept communautés qui vivaient dans la paix et la prospérité.
2. Sur l'accueil des exilés de la Péninsule ibérique au Maroc, voir nos ouvrages *La Version berbère de la Haggadah de Pesah*, Paris, 1970 ; Les Juifs du Maroc, vie sociale, économique et religieuse. Études de taqqanot *et de* responsa, Paris, 1972 ; *Mille Ans de vie juive au Maroc*, Paris, 1983.
3. Voir par exemple la préface autobiographique du *Pesah Lebaini* de Yehudah ben Yosef Perez, Berlin, 1712.
4. Les *taqqanot* des rabbins d'origine castillane réfugiés au Maroc après l'expulsion d'Espagne en 1492 furent réunies par Abraham Anqawa dans le tome II de son ouvrage *Kerem Hemer*, imprimé à Livourne en 1871. Elles couvrent une période de deux siècles et demi (fin du XVe au milieu du XVIIIe siècle). Les *taqqanot* d'Alger, inspirées de celles de Malaga, établies après les événements de 1391 et les années suivantes, sont des éléments constitutifs du droit hérité des institutions communautaires ibériques. Voir les *Responsa* du rabbin Simon ben Zemah Duran et l'analyse rapide qu'en a faite Isidore Epstein, Londres, 1930. Voir également notre ouvrage *Les juifs du Maroc...*, *op. cit.*, p. 27-29 et 83-188 sq.
5. Dans les textes en notre possession, ces deux groupes sont ainsi distingués : *kahal*

kadosh ha-megorashim (« la sainte communauté des expulsés ») et *kahal kadosh ha-toshabim* (« la sainte communauté des autochtones »). Pour ce deuxième groupe, le terme *baldiyyin* (« indigènes ») – par opposition à *rumiyyin* (« Européens ») – est employé dans une ordonnance en langue arabe datée de 1550.

David Corcos, dans son livre *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem, 1976, p. 175, signale l'existence d'un groupe dit « Flamencos », réunissant « des Juifs du Maroc qui avaient fait un séjour plus ou moins long aux Pays-Bas, comme les membres de la famille Palache, par exemple ». Nos textes ne les mentionnent nulle part. Sur les captifs chrétiens et les esclaves noirs qu'on trouvait dans les maisons juives, voir *Les Juifs du Maroc*, p. 176 et note 156.

6. Voir *Pédagogie juive en terre d'Islam. Enseignement traditionnel juif au Maroc*, Paris, 1969.
7. Voir *Poésie juive en Occident musulman*, Paris, 1977.
8. Pour une étude détaillée et une analyse approfondie, voir *Kabbale, vie mystique et magie*, Paris, 1986 et *Éthique et mystique* (à paraître).
9. Voir *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, Paris, 1980.

BIBLIOGRAPHIE

Juifs ibériques, musulmans et chrétiens après l'expulsion : le cas nord africain

F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, II, Paris, 1985, p. 153-154.

A propos des massacres des Juifs en terre d'islam : J. HA-COHEN, *La Vallée des pleurs*, éditions française établie par Julien Sée, Paris, 1981. Sur les célébrations spéciales : H. ZAFRANI, *Mille Ans de vie juive au Maroc*, Paris, 1983.

Sur l'histoire des Portugais au Maroc, on se reportera au recueil d'articles de R. RICARD : « Les Portugais au Maroc » ainsi qu'à l'inépuisable mine de renseignements que sont les « Sources inédites de l'histoire du Maroc », 1re série, *Archives et Bibliothèque du Portugal*.

Sur la prise de Safi et d'Azemmour : D. DE TORRES, *Relation de l'origine des Chérifs et de l'Estat des Royaumes de Maroc, Fez et Tarudant (1636); Jean-Léon l'Africain, description de l'Afrique*, nouvelle édition traduite de l'italien par A. ÉPAULARD, Paris, 1956.

A. LAROUI, *L'Histoire du Maghreb*, 1970.

Les communautés juives d'origine ibérique au Maroc depuis 1492 jusqu'à nos jours

D. CORCOS, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jérusalem, 1976.

Encyclopédie de l'islam.

A. FATTAL, *Le statut des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, 1958.

J. HACKER, « New Chronicles on the Expulsion of the Jews from Spain. Its Causes and Results », *Y.F. Baer Memorial Volume*, Jérusalem, 1980.

MAWARDI, *Les Statuts gouvernementaux*, Alger, 1915.

H. ZAFRANI, *La Version berbère de la Haggadah de Pesah*, Paris, 1970; *Les Juifs du Maroc, vie sociale, économique et religieuse. Études de* taqqanot *et de* responsa, Paris, 1972; *Pédagogie juive en terre d'islam. Enseignement traditionnel juif au Maroc*, Paris, 1969; *Poésie juive en Occident musulman*, Paris, 1977; *Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*, Paris, 1980; *Mille ans de vie juive au Maroc*, Paris, 1983; *Kabbale, vie mystique et magie*, Paris, 1986; *Éthique et mystique*, Paris, 1991.

Les chroniques de l'expulsion d'Espagne et du Portugal : Yosef HA-KOHEN, *Emeq habakah* (« La vallée des pleurs »); Salomon IBN WARGA, *Shebet Yehuda* (« Le fouet de Juda »).

Les communautés du nord du Maroc

Bibliographie générale

J. BENGIO, *The Spanish-Speaking Jews of Morocco*, Beth Hatefusoth, The Nahum Goldman Museum of the Jewish Diaspora, Tel-Aviv, 1983.

J. BRAITHWAITE, *History of the Revolutions in Morocco*, Salem N.H., 1963.

A. DE CAPELL BROOKE, *Sketches in Spain and Morocco, 1831*. 2 tomes, Londres, 1987.

D. CORCOS, in *Encyclopædia Judaica* : articles « Arcila » III 399; *« Ceuta »* V 316; *« Morocco »* XII 326-346 (en coll. avec R. ATTAL et R. COHEN); *« Tangier » XV 790-793* (en coll. avec H.J. COHEN); *« Tetuan »* XV 1029-1031 (en coll. avec H.J. COHEN).

H.Z. HIRSCHBERG, *A History of the Jews of North Africa*, Brill, Leyde, 1974-1981; « Jews and Jewish Affairs in the Relations between Great Britain and Morocco in the 18th Century. » *Essays presented to Chief Rabbi Israel Brodie*, Londres, 1967.

J. ISRAEL, « The Jews of Spanish North Africa, 1600-1669. » *The Jewish Historical Society of England Transactions* XXVI, Londres, 1979.

A.I. LAREDO, *Les Noms des Juifs du Maroc*, Madrid, 1979.
M.M. LASKIER, *The Alliance Israelite Universelle and the Jewish Communities in Morocco, 1862-1962*, New York, 1976.
B. LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton, 1979.
R. LOURIDO DIAZ, *Marruecos y el mundo exterior en la secunda mitad del siglo XVIII*, Agencia española de cooperación internacional, Madrid, 1989.
N.A. STILLMANN, *The Jews of Arab Lands*, Jewish Publication Society of America, Philadelphie, 1979.

Tétouan
H. ILIOWIZI, « Sketches of Jewish Life in Tetuan », *7th Annual Report of the Anglo-Jewish Association*, Londres, 1878.
A. de LARREA PALACÍN, *Romances de Tetuán*, C.S.I.C., Madrid, 1952.
S. LEIBOVICI, *Chronique des Juifs de Tétouan (1860-1896)*, Paris, 1984.

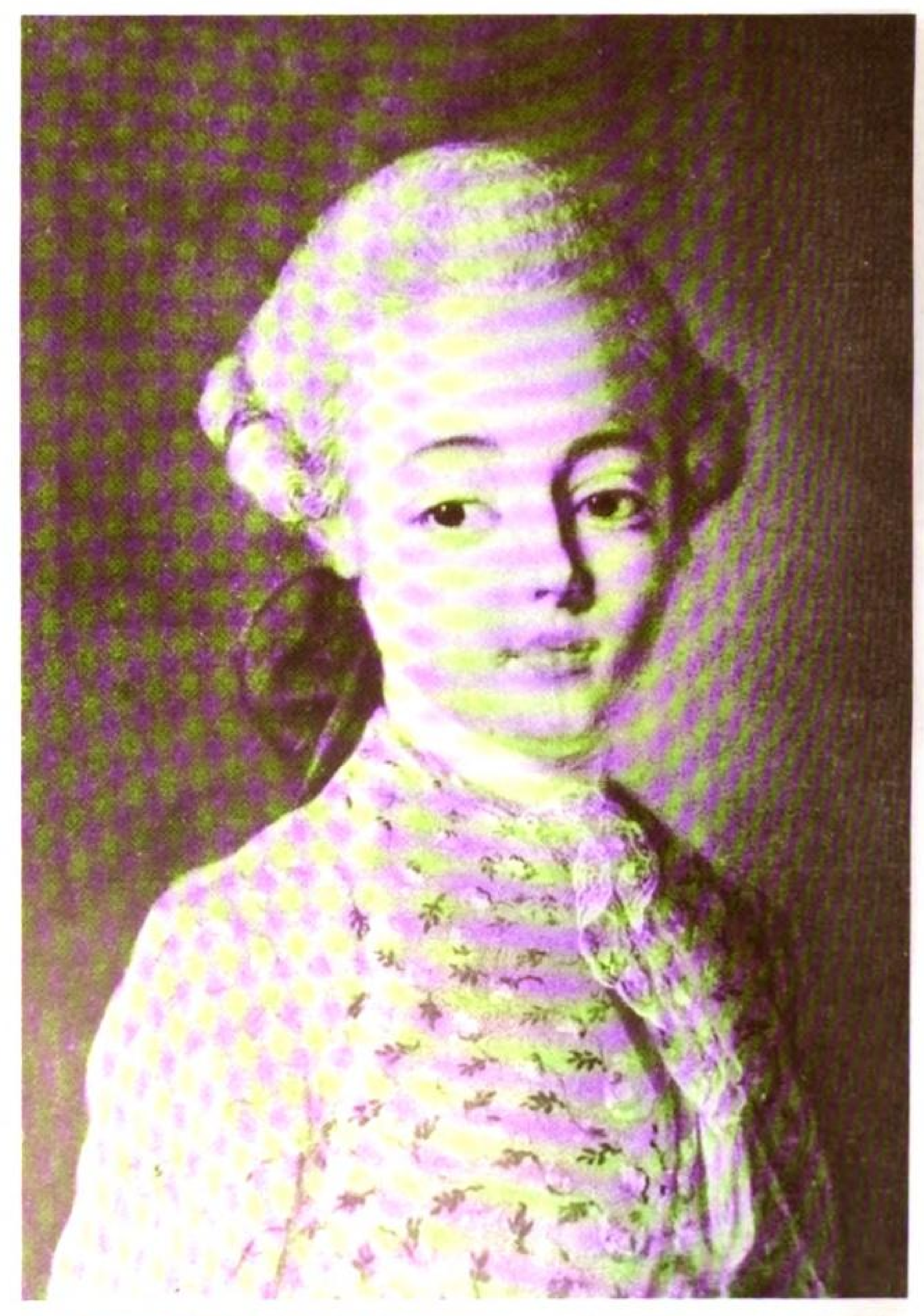
Tanger
E.M.G. ROUTH, *Tangier : England's Lost Atlantic Outpost*, John Murray, Londres, 1912.
C. DE LA VÉRONNE, *Tanger sous l'occupation anglaise*, Paris, 1972.

III. AMÉRIQUE

Amérique du Nord



Une jeune mariée (tête couverte) de Tanger avec son vêtement typique, en visite à Cadiz. Avant 1910.



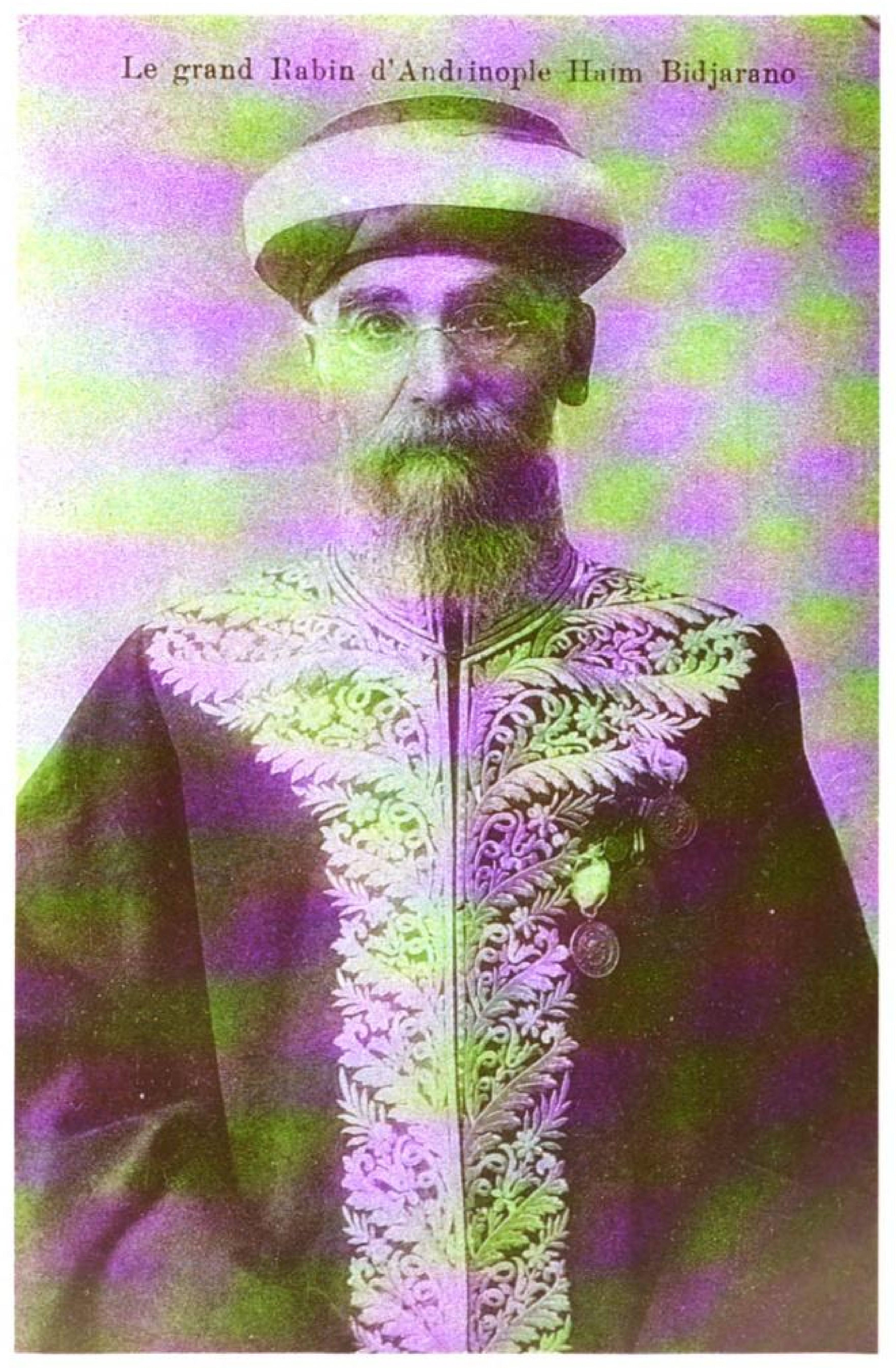
Isaac Teixeira (1753-1828) à l'âge de quatorze ans. **La famille Teixeira reçut Mozart** pour un récital de clavecin en 1766 à Amsterdam.

Rachel Dias da Fonseca, qui épousa Pedro Lopés Suasso d'Amsterdam en 1773.
La famille Suasso était parmi les plus riches d'Amsterdam.



COSTUME DE JUIVE DE THÉSSALIE **Athènes**

Jeune femme mariée. Avant 1910.



Le Grand Rabbin de Turquie revêtu de l'habit de cérémonie brodé de fils d'or. Noter la consonance espagnole du nom. Vers 1920.



Jeunes mariés juifs de Smyrne. Photo de 1887.

502 Salonique : Costume de femme Israëlite.
Salonica : Jewish Lady's Costume.

Jeune femme mariée. Elle porte des bijoux typiquement juifs : au poignet, *mania de caton*, la grande chaîne *(kolána)* et le collier de perles *(yadrán)*. Vers 1915-1918.



Son Éminence Haïm Nahoum Effendi, Grand Rabbin **de Turquie, avec la plus haute** décoration turque : l'ordre de Medjidjié. Photo de 1922.



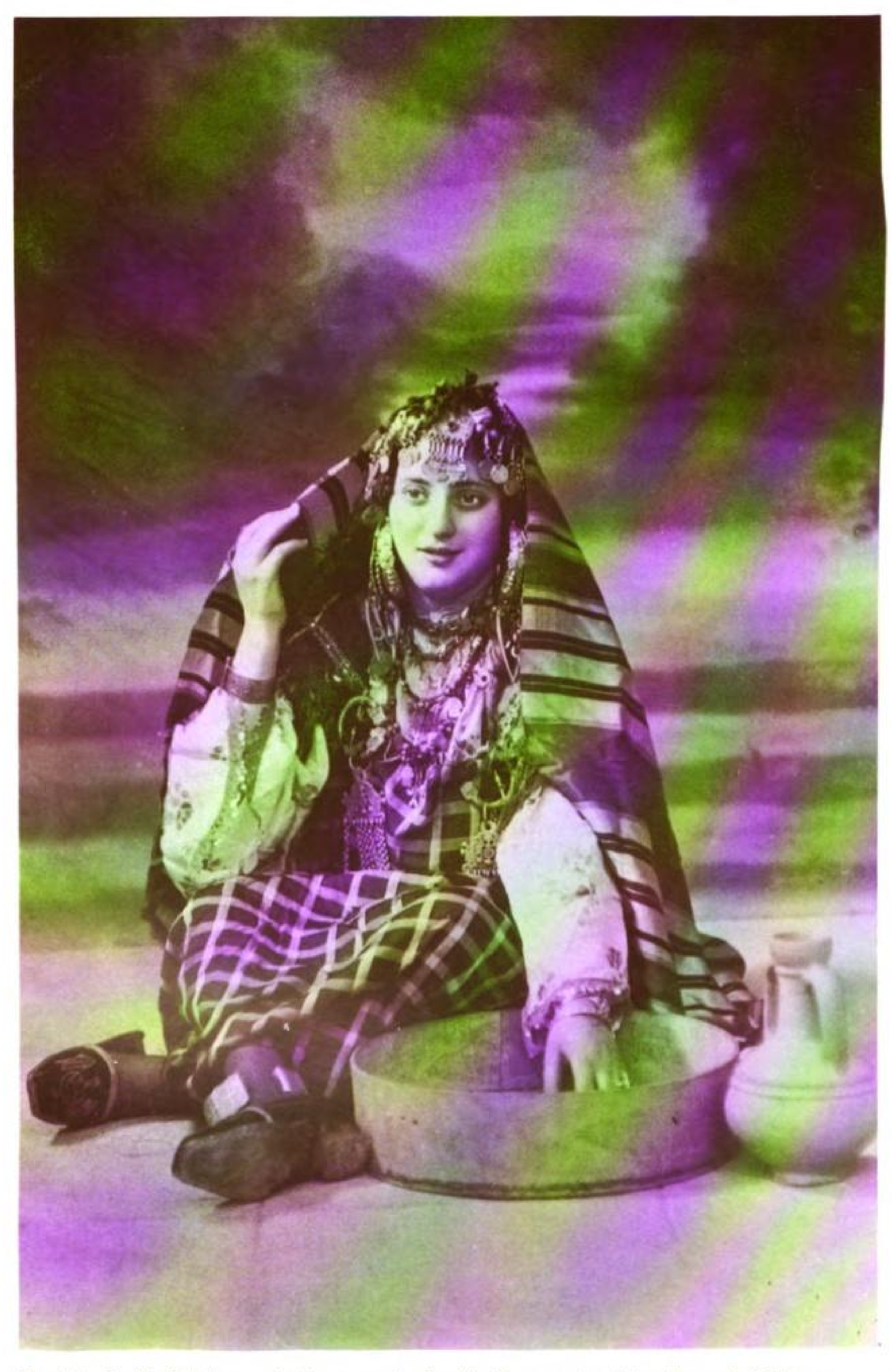
La bourgeoisie juive du Caire passe une après-midi au bord du Nil, le 3 juin 1917. Noter l'extrême occidentalisation des costumes.

Général Valensi, chancelier du Nichan

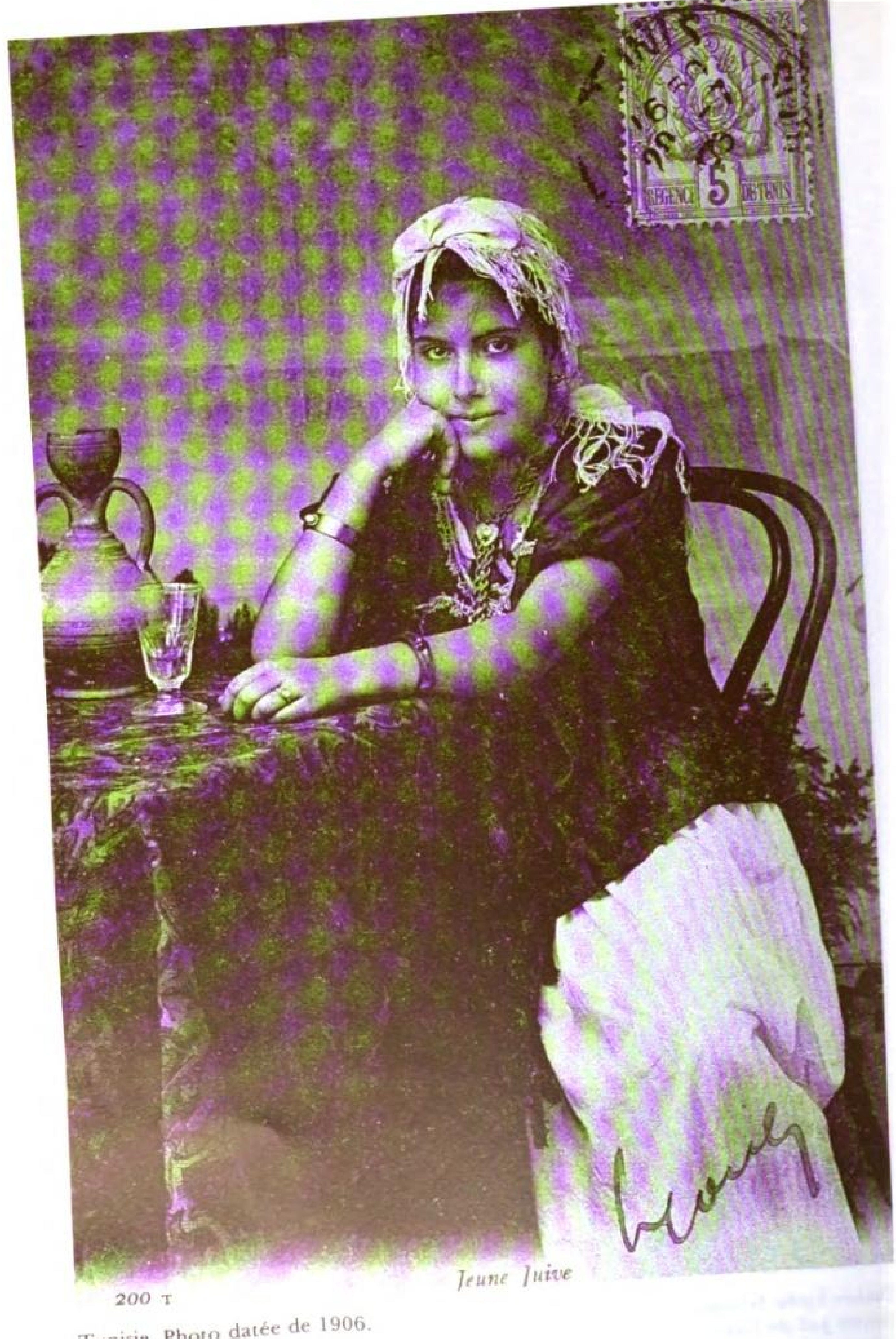
F. Soler, phot.-édit., Tunis

Tunis. Chef du protocole du bey, d'origine livournaise. **Vers 1900.**

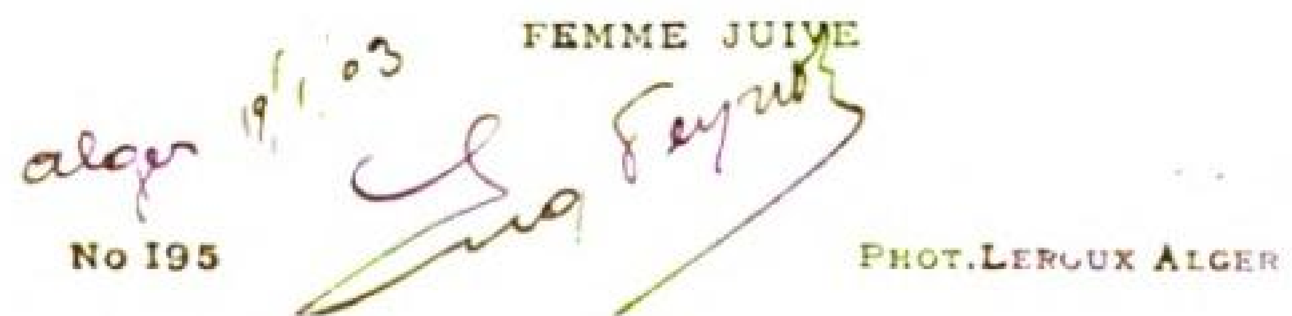




Tunisie. Lydia Scialom, née Boccara, de famille livournaise. Ici, elle est habillée en costume juif de Gabès. Les mules à talon sont portées par les femmes juives.



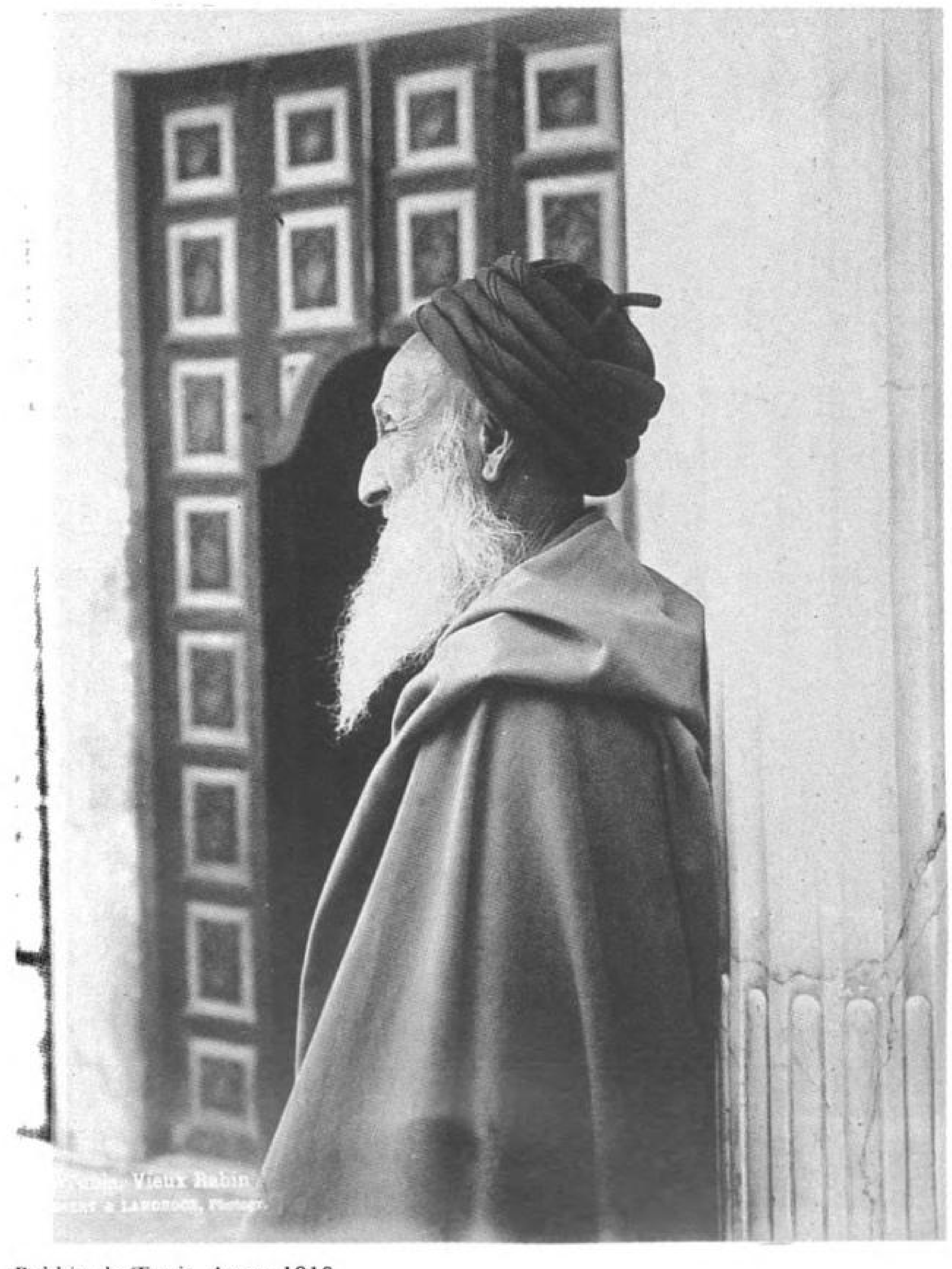
Tunisie. Photo datée de 1906.



Algérie. Photo de 1903.



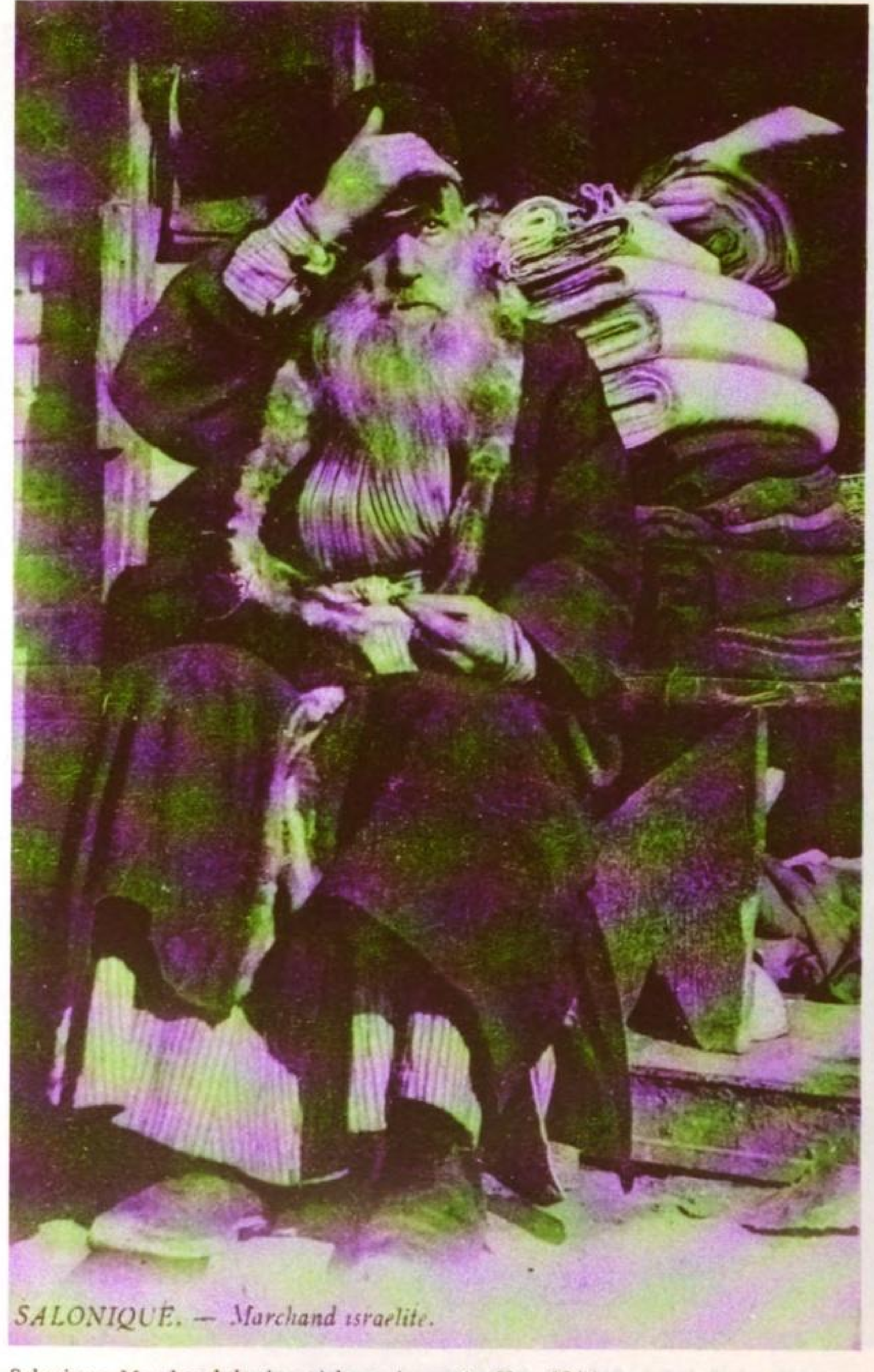
Salomon Moryusef, président de la communauté juive de Larache et représentant d'Alphonse XIII au Maroc espagnol. Il est décoré de l'ordre d'Isabelle la Catholique.



Rabbin de Tunis. Avant 1910.



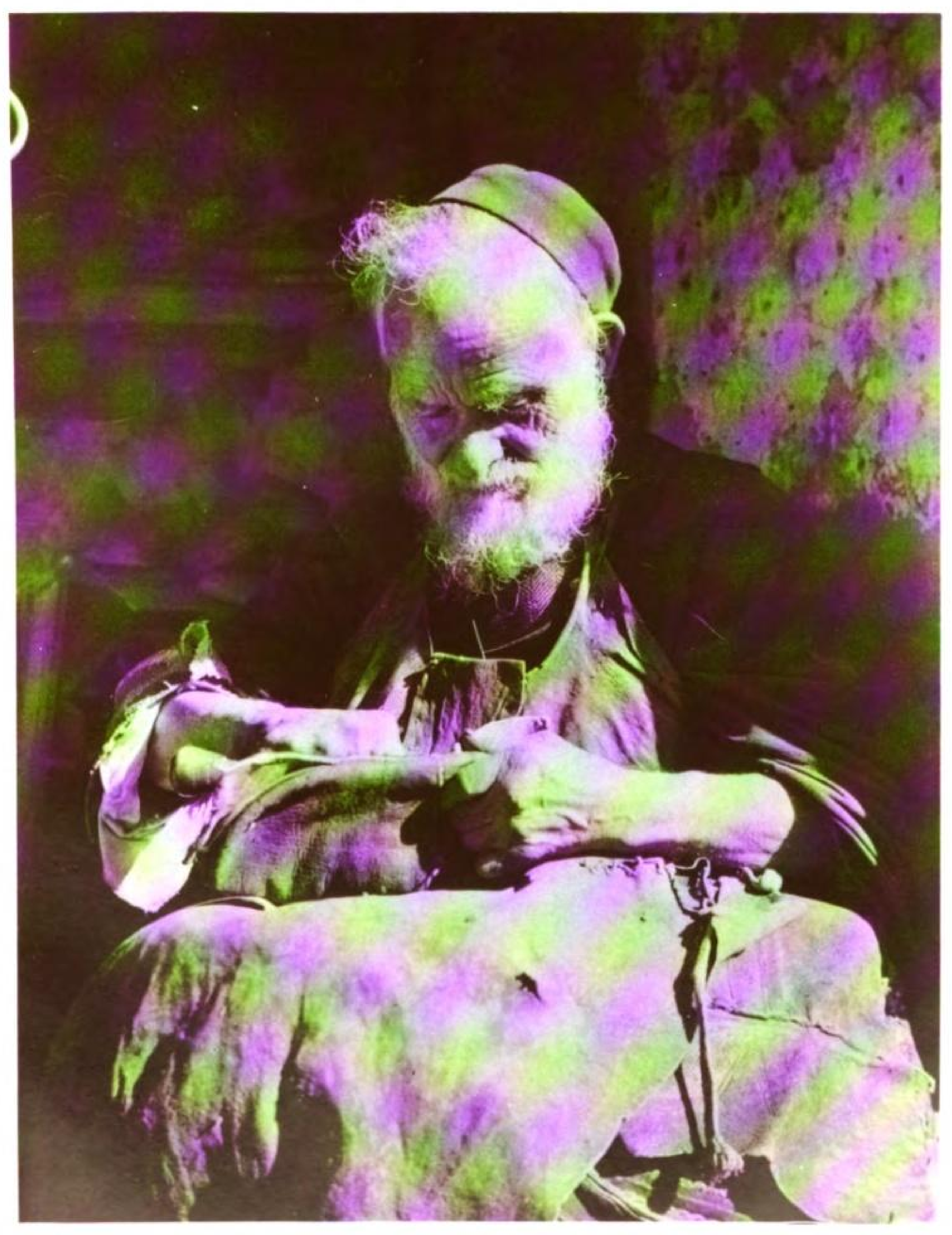
Rabat. La robe de la mariée dite *keswa l kbira* est utilisée pour les mariages et les cérémonies ; l'influence espagnole se manifeste dans les broderies d'or. Noter l'intérieur européen. Photo de 1911.



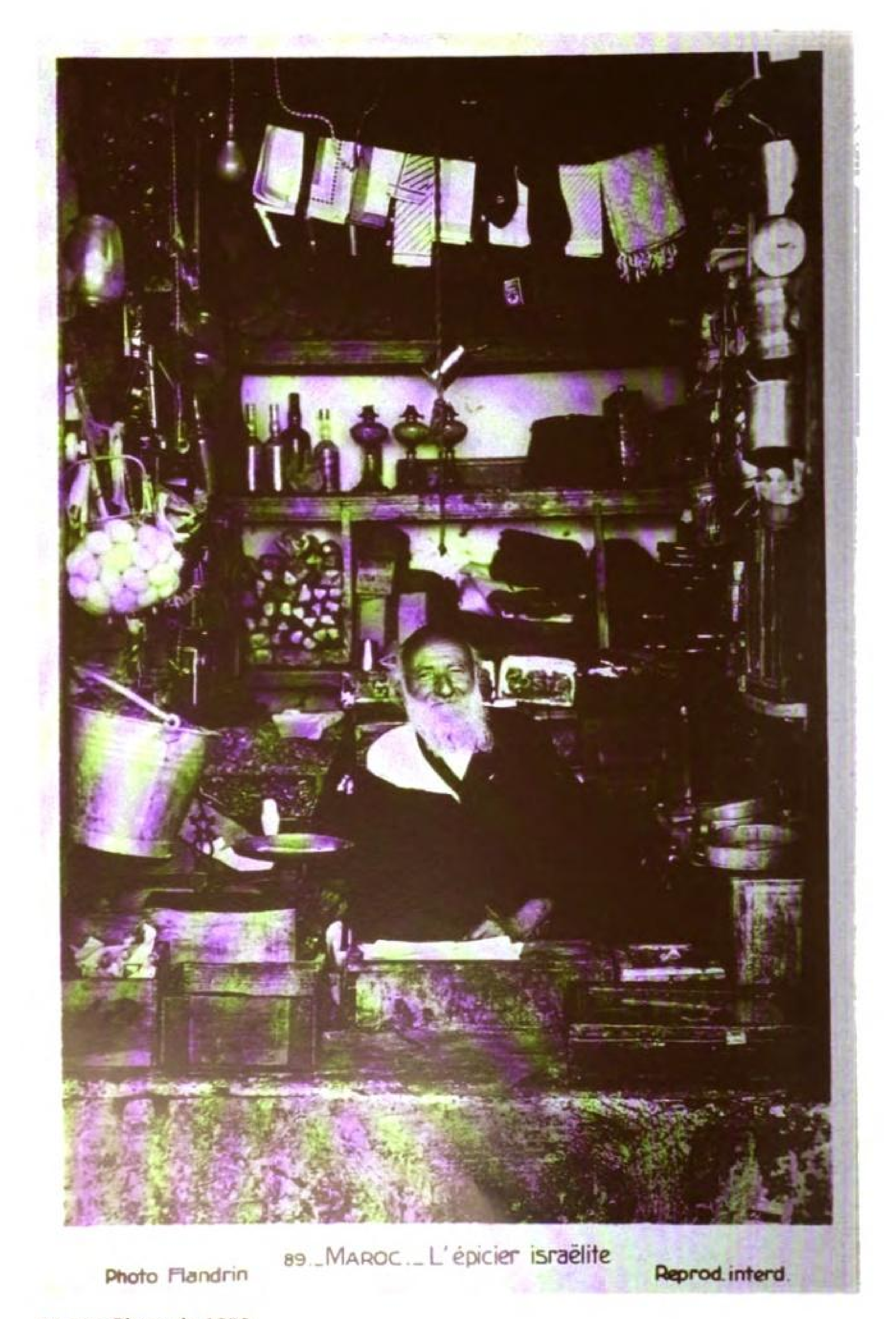
Salonique. Marchand de tissus à la *camiza* rayée. Vers 1914.

Vue de quelques Pompiers de Salonique

En haut : pompiers juifs de Salonique. Chaque communauté avait son corps de pompiers. Vers 1914.
En bas : bijoutiers de Constantine. Vers 1914.



Fès. Un cordonnier, métier typiquement juif, dans le mellah en 1940.



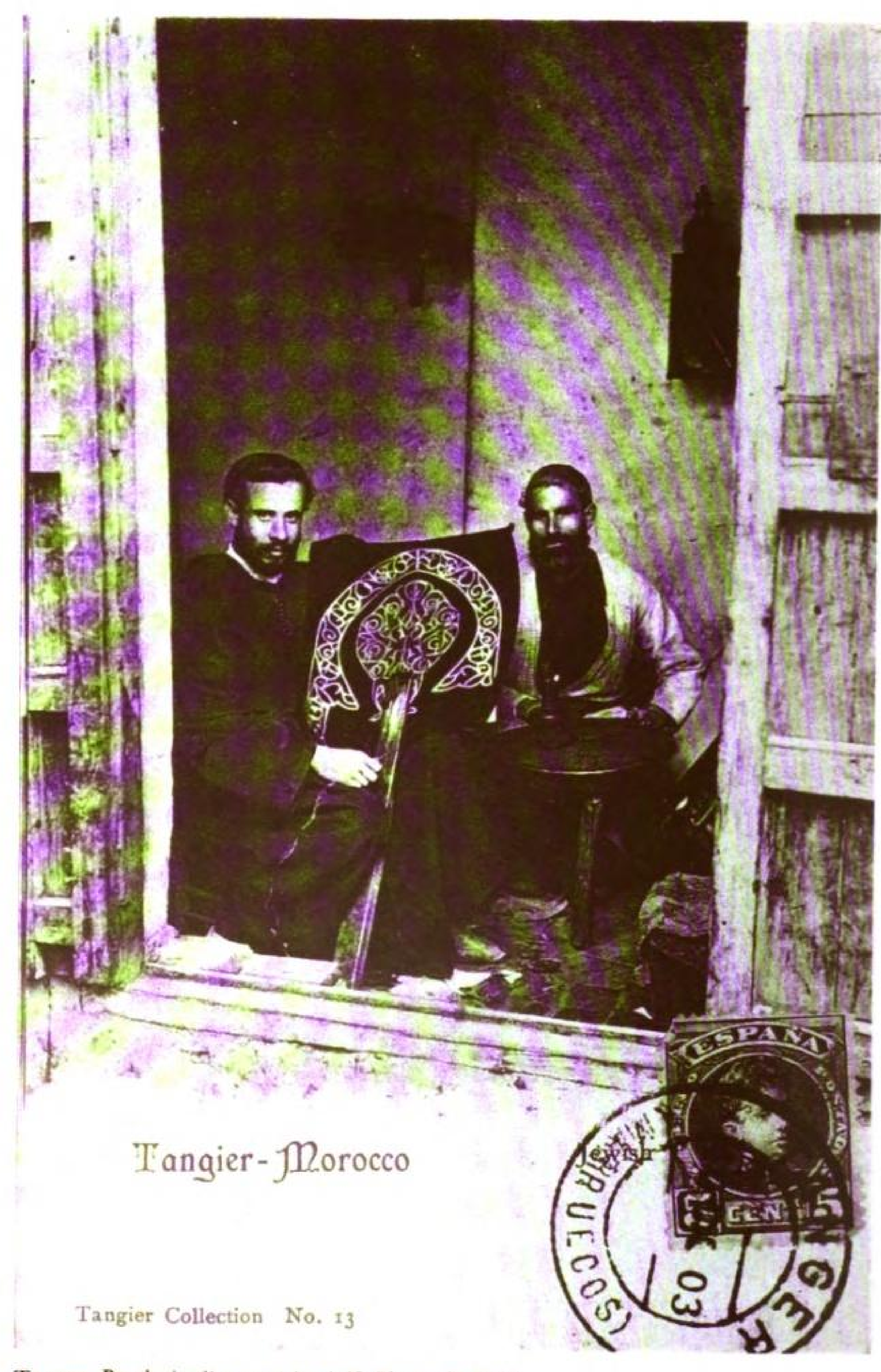
Maroc. Photo de 1950.

Photo Flandrin 53._MAROC_Musiciens juifs Reprod. interd.



En haut : place Djemaa el-Fna à Marrakech. Le violoniste central se nomme Oiknin, dit « Boumouf-zoum ». Les deux tambourins sont les frères Assouline, dits « El Griess ». Vers 1945-1950.

En bas : marchand ambulant à Tunis. Vers 1900.



Tanger. Broderie d'or : métier juif. Photo de 1903.

Les Juifs d'origine ibérique aux États-Unis depuis l'installation jusqu'à nos jours

Alan D. Corré
Professeur à la University of Wisconsin

En l'année 1669, le comte de Shaftesbury, l'un des premiers propriétaires de la colonie de Nouvelle-Caroline en Amérique du Nord, publia la *Fundamental Constitution* qui devait servir de guide au nouvel établissement. Dans son dix-huitième article, il décrétait qu'il ne serait pas raisonnable d'en exclure « les païens, les Juifs et autres personnes d'opinions différentes qui n'adhéraient pas à la pureté de la religion chrétienne ». Cette référence aux Juifs, qui semble fortuite et quelque peu négligeable, est hautement significative et il nous faut rechercher ses origines si nous voulons comprendre les circonstances particulières qui entourent l'installation des Juifs séfarades aux États-Unis et dans les colonies avant la fondation du nouveau pays indépendant. Trois ans auparavant, lord Ashley (nom sous lequel le comte était connu) avait fait fortuitement la connaissance du philosophe John Locke. Ils étaient devenus amis, partageant de nombreuses idées passionnantes et dangereuses, issues des découvertes de la science expérimentale. Locke était, indubitablement, un chrétien sincère à sa manière, mais ses convictions concernant le fonctionnement de l'intellect humain sous la contrainte l'amenèrent à la conclusion que les persécutions religieuses ne sont justifiables en aucun cas, que la responsabilité individuelle présuppose la liberté de conscience et que la coercition (particulièrement bien illustrée par les horreurs de l'Inquisition espagnole) ne peut produire qu'une conformité de façade et n'altère en rien les croyances de l'individu. Locke déclare qu'une bonne intelligence de la religion exige que « personne ne soit jugé ou puni pour incroyance, mais seulement pour ses mauvaises actions ». Cette phrase innocente de la *Fundamental Constitution*, avec sa révérence à la foi dominante, préfigure les convictions les plus profondes des fondateurs des États-Unis d'Amérique qui permirent aux Juifs de vivre une expérience complètement diffé-

rente de celles qu'ils avaient connues dans d'autres pays. Et, selon toute vraisemblance, Locke, secrétaire et ami de Shaftesbury, fut l'auteur de ce propos si riche de promesses. Il faut également signaler que les dirigeants du nouveau pays, tels Washington, Jefferson et Franklin, furent profondément influencés par Locke.

La congrégation séfarade de Newport, dans l'État de Rhode Island (dont la synagogue construite en 1763 est la plus ancienne maison juive de prières qui existe en Amérique du Nord), fut gratifiée par George Washington en personne d'un exposé sur les idées nouvelles. Le 17 août 1790, après l'heureuse conclusion de la guerre d'Indépendance, Washington se rendit à Newport, et Moses Seixas, le *parnas* de la congrégation, l'accueillit par une adresse de félicitations. Les termes de la réponse de Washington furent significatifs : « Ce n'est plus désormais de tolérance qu'il s'agit, comme si, par le bon vouloir d'une classe, une autre pouvait jouir de l'exercice de ses droits naturels. Car, heureusement, le gouvernement des États-Unis, qui n'offre au fanatisme aucun soutien et n'apporte aucune aide à la persécution, demande seulement à ceux qui vivent sous sa protection de se comporter en bons citoyens, lui donnant en toute occasion leur soutien effectif. » Washington insiste sur le fait qu'il ne fait aux Juifs aucune faveur en leur accordant le droit de vivre paisiblement à Newport et de pratiquer leur religion selon leur conscience, car ils en ont le *droit*. Ce droit ne peut leur être octroyé car il est inhérent à l'individu. Dans son commentaire sur le fanatisme et la persécution, il reprend les mots de Seixas et met l'accent sur l'égalité parmi les hommes.

Les États-Unis d'Amérique furent le premier pays qui accéda à l'indépendance en même temps qu'il donna à ses citoyens la possibilité de pratiquer le culte de leur choix. Benjamin Franklin, fortement influencé par la philosophie française des Lumières, qui présageait une nouvelle ère de liberté fondée sur la raison, fit un don de cinq livres à la congrégation séfarade de Philadelphie – une somme importante à l'époque – en insistant sur sa croyance dans la signification de la liberté de religion. En 1788, dans la même ville, eut lieu une procession en l'honneur de la Constitution de l'État, et les badauds furent stupéfaits d'apercevoir parmi les participants Jacob Raphael Cohen, le *hazan* de la synagogue séfarade, donnant le bras à deux ministres des Évangiles, comme l'atteste et l'approuve un contemporain.

Ce contexte explique les particularités de la communauté juive

en général et de la communauté séfarade en particulier, aux États-Unis. Ailleurs, en Angleterre par exemple, les *sefardim* se désignaient comme la *nação* (nation). Ils constituaient un groupe distinct auquel, selon nos critères, nous attribuerions les qualificatifs de religieux, de racial ou d'ethnique, sans espoir raisonnable de parvenir à une complète intégration. Les chrétiens comme les Juifs partageaient la croyance que les Juifs déplaisaient à Dieu, tout en différant sur la raison de ce déplaisir : les chrétiens l'attribuaient au rejet du Christ et les Juifs au laxisme de l'observance de la loi divine et à leur ingratitude envers Dieu et ses faveurs. En 1753, le projet de loi sur les Juifs, qui cherchait à rendre possible la naturalisation des Juifs en Angleterre, souleva un tollé et dut être rapidement révoqué. En Amérique du Nord, en revanche, il existait une intention avouée de construire une société dans laquelle les « droits de l'homme » recevraient un consensus général et où l'hégémonie d'un groupe sur un autre serait remplacée par le respect pour les droits de l'*individu*. Il est superflu de dire que ce tableau présentait quelques incohérences, car il n'incluait ni les Noirs ni les indigènes. Mais cet état de choses fut sans doute bénéfique pour les Juifs : d'autres groupes étaient là pour servir de bouc émissaire et dévier ainsi l'animosité dont, jusque-là, les Juifs avaient souffert. L'antisémitisme continua bien évidemment d'exister, mais les dirigeants de tous les Américains s'étaient élevés contre lui.

Cette attitude eut pour conséquence d'estomper la distinction entre ashkénazes et séfarades. Auparavant, les différences séculaires de coutumes et d'attitudes entre les deux groupes étaient acceptées comme une réalité de la vie et seule l'arrivée du Messie devait amener l'unité des hommes en général. Mais maintenant, les choses étaient différentes. Dès lors que l'accent était mis sur les droits intrinsèques de l'individu et que l'exercice d'une religion particulière n'affectait pas le statut légal, il était peu sensé de rejeter un coreligionnaire. De ce fait, les communautés « séfarades » d'Amérique du Nord eurent tendance à inclure des ashkénazes dès leur fondation, et une communauté qui possédait une synagogue construite sur le modèle traditionnel séfarade, dans laquelle on priait selon le rite séfarade, pouvait être composée d'un grand nombre de Juifs d'origine ashkénaze. La synagogue séfarade s'insérait bien dans un environnement protestant, dans lequel son caractère digne et convenable était plus à sa place que la synagogue ashkénaze, caractérisée par un certain laisser-aller et une attention modérée consacrée à la dimension esthétique

du culte. De ce fait, durant les premiers temps de l'installation des Juifs en Amérique du Nord, il n'est pas possible de distinguer de façon tranchée les communautés séfarades de celles des ashkénazes, comme à Amsterdam, à Londres ou à Bayonne.

Les établissements successifs des séfarades

On ne parvint pas d'emblée à la situation décrite ci-dessus. La reconquête du Brésil par les Portugais sur les Hollandais en 1654 amena un premier groupe de quelques douzaines de Juifs à La Nouvelle-Amsterdam, la future New York. Le gouverneur hollandais leur réserva un accueil glacial et leur demanda de quitter rapidement la ville. L'intervention de leurs coreligionnaires d'Amsterdam leur permit d'avoir l'assurance qu'ils pourraient se maintenir dans leur nouveau foyer et il ne fallut pas attendre longtemps avant que le droit de citoyenneté leur fût accordé. Ce groupe conserva une identité séfarade au cours du temps, et existe toujours sous le nom de congrégation Shearit Israel à New York, mais, pendant une longue période, il constitua la véritable communauté juive qui regroupait séfarades et ashkénazes.

Au cours du siècle suivant, des communautés juives furent établies dans de nombreuses villes parmi les plus importantes de la côte est. Les premiers documents d'archives concernent en général l'acquisition du cimetière, l'exigence la plus pressante d'une communauté naissante. Ainsi, un terrain fut acquis à Newport, Rhode Island, en 1678, et dès 1693 on y trouve les noms de Touro, Gomez, Burgos, Rodrigues da Costa, qui étaient venus des îles, en particulier de la Barbade et de Curaçao. Rhode Island était un endroit particulièrement attrayant pour les Juifs, car Roger Williams, son fondateur, était très attaché à la liberté de religion. L'État de Rhode Island autorisait même un Juif à épouser sa nièce (une union normalement interdite) étant donné que la loi juive le permettait. Toutefois, la communauté fut affectée par le fait que de nombreux Juifs s'en allèrent après la guerre d'Indépendance, lorsque l'endroit perdit son importance commerciale. La communauté de Philadelphie s'établit, de manière similaire, avec l'acquisition, en 1740, d'un terrain pour un cimetière (qui fait partie de nos jours de l'Independence Mall National Park) par un certain Nathan Levy, un ashkénaze d'origine allemande. Il avait été affilié à la communauté séfarade

de New York, et, lorsque des offices commencèrent à avoir lieu à Philadelphie, la congrégation adopta le rite séfarade de New York. Pendant la guerre d'Indépendance, lorsque New York tomba aux mains des Anglais, le *hazan* de la synagogue de New York, Gershom Mendes Seixas, émigra temporairement à Philadelphie (c'est pour cela qu'on le reconnaît comme le premier *hazan* professionnel de cette communauté). Une communauté séfarade s'établit aussi à Richmond, en Virginie, bien que le nombre de Juifs d'origine séfarade fût plutôt réduit. En 1824, Isaac Lesser (1806-1868), un jeune émigrant de Prusse, devint membre de cette communauté. Autodidacte dans une large mesure, il s'enticha de la tradition et du rituel séfarades, et son apprentissage à Richmond lui permit de devenir *hazan* à Philadelphie où il passa le reste de sa vie. Savannah, en Géorgie, fut un autre lieu où s'installèrent des séfarades. La communauté fut fondée en 1733 par quarante-quatre Juifs, pour la plupart des séfarades, parmi lesquels on retrouve les noms de Nunes Ribeiro, Henriques et De Pass. Pour un temps, les incertitudes politiques de la région réduisirent la taille de la communauté, mais à partir de 1786 des offices furent célébrés sous la direction du *hazan* Emanuel Delamotta, originaire de l'île de Sainte-Croix. Des Juifs séfarades s'installèrent aussi à Charleston, en Caroline du Sud, dans la première partie du XVIIIe siècle, et, avant l'arrivée massive des ashkénazes à la fin du XIXe siècle, c'était une des communautés juives les plus importantes des États-Unis. Ce fut également là que naquit un mouvement réformiste américain, amenant des changements importants dans les offices, dans les lois et les coutumes, qui effaça le caractère séfarade spécifique. La Nouvelle-Orléans avait aussi une communauté séfarade, mais la ville ne fit partie des États-Unis qu'après la cession de la Louisiane par la France en 1803.

Vers le milieu du XIXe siècle, l'immigration séfarade aux États-Unis avait largement cessé. Les *sefardim* qui étaient arrivés jusque-là étaient des Juifs « portugais », pour la plupart d'origine crypto-juive, et les sources traditionnelles de cette émigration, qu'il s'agisse des îles des Caraïbes, de Londres, d'Amsterdam ou de la Péninsule elle-même s'étaient taries. Le célèbre poète Henry Longfellow, qui visita le cimetière juif de Newport en 1852, écrivit à cette occasion un poème bien connu dans lequel il remarquait :

Les noms gravés ici sont inconnus
Ils ont une consonance étrangère,

Ils viennent de climats différents;
Alvares et Rivera alternent
Avec Abraham et Jacob des anciens temps.
Closes sont les portes de leur synagogue,
Les psaumes de David ne rompent plus le silence,
Aucun rabbin ne lit l'ancien Décalogue
Dans la noble langue des prophètes...

Vers le début du XX[e] siècle, un type complètement différent de séfarades commença à arriver. Après l'expulsion d'Espagne en 1492, de nombreux Juifs espagnols s'étaient rendus dans l'Empire ottoman où ils avaient maintenu solidement la langue espagnole et la foi ancestrale. Contrairement aux « Portugais », ils n'avaient pas été atteints par le mercantilisme de l'Europe de l'Ouest et avaient adopté bien des mœurs de la civilisation ottomane. Leur existence s'était déroulée tranquillement, sans événements particuliers. Cependant la révolution des Jeunes-Turcs en 1908, les guerres dans les Balkans en 1912-1913 et la Première Guerre mondiale amenèrent beaucoup de ces séfarades à émigrer, et ils se rendirent en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Louis Hacker, un chercheur du Bureau de recherches sociales juives, déclare en 1926 : « Parmi les 1 500 000 Juifs de la ville de New York, il y en a 40 000 qui sont à peu près aussi étrangers à leurs coreligionnaires que les Nègres au sudiste moyen... Ils se distinguent du reste des Juifs de New York par des différences religieuses, linguistiques et psychologiques qui altèrent toute tentative de compréhension mutuelle. » Il ajoute que la plupart parlent judéo-espagnol, qu'ils ont des habitudes alimentaires particulières et que leurs attitudes mentales générales – que caractérisent le fatalisme et l'inertie – les mettent à l'écart du reste de la population juive. De plus, ils se signalent par une certaine fierté et une distance que l'on peut attribuer à un réel sentiment de supériorité ou peut-être à une volonté de conserver leur dignité malgré des circonstances difficiles. Entre 1908 et 1914 arriva une dizaine de milliers de ces immigrants, et un nombre semblable entre 1920 et 1924, lorsque les restrictions sur l'immigration aux États-Unis arrêtèrent presque complètement le flot. D'après Hacker, le nombre de ces nouveaux *sefardim* aux États-Unis dépasserait cinquante mille, avec des communautés à Chicago, Philadelphie, Cincinnatti, Seattle et Atlanta, la plus grande concentration se trouvant à New York. Hacker suggérait que les Juifs séfa-

rades s'efforçassent de mettre en valeur les potentialités de leur groupe et de maintenir la fidélité religieuse de leurs enfants.

Les guides spirituels des anciennes communautés séfarades se sentirent obligés de venir en aide aux nouveaux immigrants, mais ce n'était pas chose facile, et il y eut beaucoup de difficultés à entreprendre une action concertée. A Philadelphie, Léon H. Elmaleh, le ministre de l'ancienne congrégation Mikveh Israel, essaya de développer la Société des Juifs du Levant qui s'efforçait de promouvoir le bien-être des nouveaux immigrants. Léon Levy, président de la congrégation en 1991, appartenait à une de ces familles. David de Sola Pool, ministre de la congrégation Shearit Israel de New York, se dépensa de manière semblable. L'*American Jewish Yearbook* de 1973 contient un excellent récit de Marc Angel sur les efforts souvent vains de Pool. Angel, originaire d'une famille levantine installée à Seattle, succéda à Pool à la tête de cette vieille congrégation.

Jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, les archives de la communauté Shearit Israel furent rédigées en portugais, mais les langues parlées dans la Péninsule ont peu survécu au sein des vieilles communautés, à l'exception, peut-être, d'un emploi timide de l'hymne *Bendigamos* dont on se sert au début des actions de grâce après le repas. Cela ne doit pas nous surprendre, compte tenu des efforts particuliers d'intégration mis en œuvre. Les *sefardim* levantins, par ailleurs, conservèrent le judéo-espagnol, au moins pour ce qui est des première et deuxième générations. Divers périodiques dans cette langue furent édités à partir de 1910, le plus diffusé étant *La Vara*, qui cessa de paraître en 1948 après presque trois décennies de publication régulière.

De nos jours, on ne trouve plus de synagogues portugaises qu'à New York et à Philadelphie, les autres s'étant transformées en communautés réformées ou ayant complètement disparu. Des communautés originaires du Moyen-Orient, ainsi que d'autres issues de milieux juifs arabophones ou hellénophones, poursuivent une existence active à New York, Seattle, Los Angeles, Atlanta et dans quelques autres villes.

Contributions intellectuelles

Pendant les deux premiers siècles de sa présence aux États-Unis, la jeune communauté ne créa pas d'académies talmudiques ou de

semblables institutions d'études approfondies qui avaient assuré la pérennité de la vie intellectuelle et culturelle des Juifs en Europe, sans doute parce que les Juifs ne voulaient pas souligner leur différence dans ce nouvel environnement. Pour la plupart, les nouveaux arrivants étaient avides de profiter de la place inédite que l'on accordait aux droits de l'homme, de se mêler au reste de la population et de ne pas souligner leur particularisme.

Lorsque Rabbi Isaac M. Wise arriva aux États-Unis en 1846 comme jeune immigrant de Bohême, il se rendit compte rapidement que la pratique traditionnelle de la religion, telle qu'on l'avait connue en Europe, n'avait aucun avenir aux États-Unis, et il proposa des réformes dans l'esprit du temps. Ses activités, et plus particulièrement la fondation du Hebrew Union College à Cincinnati, destiné à former les dirigeants juifs acquis à ses idées, déterminèrent la réaction d'un certain nombre de *sefardim* qui ne voulaient pas voir leur ancien héritage sacrifié sur l'autel du modernisme. Isaac Leeser, qui était, comme on l'a vu plus haut, d'origine ashkénaze mais qui avait adopté la tradition séfarade, prit une part active dans le combat contre les réformistes. Il créa une société de publication, dont l'existence fut brève, mais qui servit de modèle à une société semblable, la Jewish Publication Society of America, qui fut fondée en 1888 et qui existe encore de nos jours. Cette société a publié une quantité innombrable de livres d'histoire et de culture juives, et son influence fut déterminante, en particulier durant la période où il était difficile d'obtenir des éditeurs la publication de ce type d'ouvrages. Leeser fut également un pionnier du journalisme juif aux États-Unis. Son périodique *The Occident* constitua un lien vital entre les Juifs à travers le pays et reste une source d'information de grande valeur pour l'époque. Il publia un beau livre de prières séfarades et procura une traduction anglaise de la Bible en accord avec l'exégèse juive et qui, fait remarquable, continue à être publiée. Leeser essaya également de fonder un séminaire, mais il n'eut qu'une brève existence car les temps n'étaient pas mûrs. Lorsque Wise organisa avec succès un enseignement pour promouvoir le judaïsme réformé, plusieurs séfarades le rejoignirent pour fonder un séminaire consacré aux valeurs et aux pratiques traditionnelles.

Sabato Morais (1823-1897), le successeur de Leeser à Philadelphie, s'associa à Henry Pereira Mendes (1852-1937), lequel prit la direction de Shearit Israel à New York à partir de 1877 pour fonder le séminaire théologique juif de New York. Morais était originaire

d'Italie et avait été candidat malheureux au poste de *hazan* à la synagogue séfarade de Londres en 1845. Peu après, on lui donna un poste d'enseignement à Londres et, en 1850, il s'embarqua pour Philadelphie. Morais défendait avec courage la liberté et les droits de l'homme pour tous, et sa franchise lui valut souvent des ennuis. Il s'éleva contre l'esclavage, à la suite de quoi le comité directeur de la communauté lui interdit de prendre la parole à la synagogue, car on ne souhaitait pas de débats sur ce sujet controversé. Par la suite, il retrouva le droit de s'exprimer en public, et il continua à se manifester lorsque cela s'avérait nécessaire. Lorsque, en 1855, le gouvernement des États-Unis refusa d'intervenir dans le fameux cas Mortara – ce jeune Juif kidnappé par les autorités du Vatican et élevé comme catholique – Morais omit volontairement la prière pour le gouvernement durant l'office à la synagogue. A nouveau les dirigeants s'insurgèrent et lui interdirent d'omettre cette prière, mais il avait marqué un point. Il choisit le jour de Kippour de 1894 pour condamner publiquement l'exploitation des ouvriers de la confection que l'on obligeait à travailler quatorze heures par jour pour un salaire misérable. Il s'éleva violemment contre la persécution des Chinois et d'autres minorités asiatiques aux États-Unis, et fit savoir combien il respectait leur culture. En dépit de son attitude progressiste sur les droits de l'homme, il était très traditionaliste sur le plan religieux et horrifié par les transformations introduites par Isaac Wise et ses successeurs. Dans une adresse il déplorait : « ... maintenant que j'ai vu disparaître presque tous ceux que j'avais rencontrés en mars 1851, j'entends leurs successeurs dire de Moïse qu'il est dépassé et que les rabbins sont des imbéciles ... quel malheur pour les oreilles condamnées à entendre de pareils blasphèmes! » Morais sentit la nécessité d'une école qui serait une pépinière de rabbins traditionalistes, et cela entraîna la fondation en 1887 du Séminaire juif de théologie d'Amérique à New York, consacré à la propagation du judaïsme orthodoxe. Au fil des années, d'éminents érudits juifs ont enseigné dans cette institution, qui est actuellement le centre du mouvement conservateur.

Pereira Mendes, qui soutenait Morais dans son effort, naquit en Angleterre d'une famille de la Jamaïque. A l'origine, il était le chef spirituel de la nouvelle communauté séfarade levantine de Manchester, en Angleterre, et plus tard il rejoignit Shearit Israel à New York. Il apporta son concours au nouveau séminaire en y enseignant l'histoire, puis en en devenant le président après la mort de Morais

en 1897, jusqu'à ce que Salomon Schechter prît la tête de l'institution en 1902.

Les Juifs séfarades se distinguèrent aussi dans le domaine laïque. Mordecai Manuel Noah (1785-1851), un arrière-arrière-petit-fils du docteur Samuel Nuñez – l'un des pères fondateurs de Savannah en 1733 –, fut un journaliste prolifique. On lui doit aussi de nombreuses pièces de théâtre qui connurent à leur époque un certain succès. Il conçut l'idée d'un foyer national pour les Juifs dans l'État de New York et, à cet effet, il acquit un terrain près de Buffalo qu'il appela Ararat. Après l'échec de cette initiative, il envisagea un foyer national en Palestine et, de ce fait, il doit être considéré comme un précurseur du sionisme. Solomon Nunes Carvalho (1815-1897), né à Charleston, fut un artiste et un inventeur. Il était également très impliqué dans la vie communautaire juive. En 1854, il fut le dessinateur et le photographe d'une expédition qui recherchait le meilleur tracé pour une voie de chemin de fer transcontinentale. Durant son voyage, il écrivit *Incidents of Travel and Adventure in the Far West*, qui eut un certain succès et fut réimprimé en 1954. Il fit de nombreux portraits de personnages célèbres, parmi lesquels Abraham Lincoln, et réalisa de mémoire une gravure représentant la synagogue séfarade de Charleston qui venait d'être détruite par un incendie. Plus tard, il s'installa à New York où il inventa divers procédés pour le chauffage des immeubles.

Emma Lazarus (1849-1887), une arrière-petite-fille de Benjamin Mendes Seixas de New York, consacra sa vie à la poésie, et on connaît d'elle un sonnet, *The New Colossus*, qui chante les opprimés d'Europe et leur espérance de jouir de la liberté des États-Unis. Ce poème fut gravé en 1903 sur la statue de la Liberté, érigée pour commémorer les révolutions française et américaine et financée par une association franco-américaine. Benjamin N. Cardozo (1870-1938), de New York, devint juge à la cour d'appel de l'État de New York en 1914 et en 1932, on lui demanda de siéger à la Cour suprême des États-Unis. Il est reconnu comme l'un des plus brillants personnages qui aient servi cette institution. Il aida Franklin D. Roosevelt dans son programme de réformes et montra l'importance du lien entre la loi et les réformes sociales. Quatre de ses livres sont devenus des classiques de jurisprudence. Solomon Solis-Cohen (1857-1948), petit-fils de Jacob da Silva Solis, émigra aux États-Unis en 1803; il enseigna au Jefferson Medical College à Philadelphie et fut célèbre pour ses travaux de recherche fondamentale en méde-

cine. Il fut l'élève de Sabato Morais, et on lui doit nombre de belles traductions de poèmes hébreux en anglais.

Ces exemples suffisent à démontrer l'importance de l'apport des Juifs séfarades dans le domaine intellectuel aux États-Unis.

Contributions économiques

Contrairement aux immigrants juifs de la fin du XIXe et du XXe siècle, qui venaient pour la plupart d'Europe de l'Est (pour les ashkénazes) et des Balkans (pour les séfarades), les premiers immigrants juifs arrivaient d'Europe occidentale et étaient familiers avec les pratiques d'une société en marche vers une complète industrialisation. En fait, ce sont probablement les éléments les plus actifs et les plus aventureux de la communauté qui décidèrent de tenter leur chance dans le Nouveau Monde. Ils savaient ce que signifiait la concurrence, et ils étaient animés d'une volonté de réussite. Les *sefardim* en particulier connaissaient bien les valeurs occidentales et étaient liés à des familles qui avaient pu autrefois être chrétiennes. Au début du XVIIIe siècle, le révérend Bolzius, un prédicateur luthérien, observa les différences entre les ashkénazes et les séfarades à Savannah. Il rapporte que les séfarades observaient avec négligence les lois alimentaires, qu'ils mangeaient volontiers la viande provenant d'une boucherie ordinaire et que leur activité préférée était le petit commerce, bien qu'il y eût parmi eux un médecin autorisé à exercer sa profession. L'un de ces premiers *sefardim*, qui avait été viticulteur au Portugal, emprunta 200 livres pour exercer la même activité dans son nouveau pays. L'indigo était un autre produit naturel dont les Juifs s'occupaient. Il était fabriqué à partir de certaines plantes qui poussent, entre autres, dans le sud des États-Unis. Sa production commença en Caroline du Sud en 1742 et, en 1756, Moses Lindo (1712-1774) s'installa à Charleston et fit part de son intention de trier, d'emballer et d'exporter les plants. Son savoir-faire exceptionnel dans ce domaine le fit nommer « inspecteur de l'indigo » par le gouverneur. Il semble s'être également intéressé aux produits tinctoriaux en général, puisqu'il fit paraître un article sur ce sujet dans une publication de la Société royale de Londres. Cette activité, dont il avait été l'un des pionniers, ne déclina que vers 1900, lorsqu'on détermina la nature chimique de l'indigo et qu'il devint possible de le produire par synthèse. Francis

Salvador (1747-1776) s'occupa également du commerce de l'indigo; issu d'une riche famille de Londres, il servit dans le corps législatif de l'État de Caroline du Sud qui venait d'accéder à l'indépendance. Il trouva la mort durant la guerre d'Indépendance, lors de l'attaque britannique sur Charleston. Les séfarades exploitèrent aussi le cuivre, que l'on trouve principalement aux États-Unis dans le Michigan. En 1775, Uriah Hendricks (1737-1798) émigra à New York et établit un commerce de métaux. Son fils installa dans le New Jersey un laminoir destiné à travailler le cuivre, l'un des premiers du pays. La famille a poursuivi ses activités dans cette branche, et continue à s'occuper de Shearit Israel et de la communauté juive en général.

Jacob Rodriguez Rivera (1717-1789) est un autre séfarade qui réussit dans le commerce. Il vivait à Newport et s'occupa de navigation. Il fut étroitement associé au développement de l'industrie des bougies de graisse de baleine en Amérique du Nord. Du fait de sa loyauté à la cause des colons, il quitta Newport un certain temps mais s'y réinstalla après l'heureux dénouement de la guerre. Sa demeure est une célèbre attraction touristique à Newport. Son beau-frère, Aaron Lopez (1731-1782), naquit au Portugal; il arriva très jeune à Newport où il se fit circoncire. Là, il devint le chef de la communauté locale. A l'instar de son beau-frère, il s'occupa de produits issus de la baleine, mais également d'épicerie, de bois de construction et d'autres articles. Il faisait aussi commerce des esclaves. Pendant un certain temps, ce fut le plus gros contribuable de Newport. Judah Touro est une autre figure célèbre de Newport : son nom est doublement commémoré, à la synagogue en raison de la généreuse donation qui permit son entretien et par le Touro College de New York. Né à Newport, il s'installa à La Nouvelle-Orléans en 1801 où il fit fortune grâce à d'habiles investissements immobiliers et au commerce maritime. Par testament, il laissa de l'argent à des institutions charitables juives et non juives, et l'on peut dire de lui qu'il est une figure éminente dans la tradition américaine en vertu de l'importante aide privée qu'il accorda à divers types d'institutions sociales.

Il ne fait aucun doute que, dès les premiers temps de leur installation, de nombreux séfarades furent heureux dans leurs entreprises commerciales et leurs activités professionnelles. Isaac M. Wise, qui songea un moment à s'installer à Charleston, décrit cette communauté comme étant formée « de marchands influents, de banquiers, de juristes, de médecins, d'hommes de lettres, d'hommes

politiques, de fonctionnaires, dont la plupart sont riches et descendent de vieilles familles portugaises ».

Les *sefardim* entrèrent aussi dans divers secteurs des services publics. Uriah Phillips Levy (1792-1862) était un cousin germain de Mordecai Manuel Noah, dont nous avons parlé plus haut. Très jeune, Levy souhaita s'engager dans la marine où il fit une carrière éblouissante que Stephen Birmingham décrit savoureusement dans son livre, *The Grandees*. Levy était un personnage introverti et particulier, mais plein de bonnes intentions, et il ne faut pas s'étonner des ennuis qu'il eut dans une institution aussi conservatrice que la marine. C'était un Américain patriote et un Juif sincère, et quelques-uns des problèmes qu'il dut surmonter (dont de nombreux procès en cour martiale) sont dus aux sentiments antijuifs qu'il vitupérait. Deux faits particuliers font qu'on se souvient de lui : d'abord, il joua un rôle important dans l'abolition des châtiments corporels en usage dans la marine des États-Unis. Il était si fier de ce succès qu'il laissa des instructions afin que l'on construisît sur sa tombe un monument de grand prix pour commémorer sa victoire, mais celui-ci ne fut jamais édifié car la communauté séfarade de New York décida que c'était contraire à la loi juive. Le second fait marquant de sa vie fut la préservation de la demeure de Thomas Jefferson à Monticello. Restaurée à ses frais, elle constitue toujours un haut lieu national. Son admiration pour Jefferson le détermina à offrir la statue de ce grand homme au Congrès où l'on peut toujours la voir; elle est le seul monument jamais offert par un simple citoyen.

Les sefardim *aujourd'hui*

En bien des endroits, par le passé, les communautés juives eurent, pour maintenir leur autonomie interne, des moyens qui pouvaient affecter considérablement la vie de leurs membres. L'excommunication de Spinoza à Amsterdam pour avoir refusé de renoncer à ses vues hétérodoxes ou l'amende imposée à Isaac Disraeli pour ne pas avoir participé au service communautaire à Londres – ce qui entraîna son éloignement de la communauté et le baptême de son célèbre fils – sont des exemples de ce type de pressions. Des vestiges de telles dispositions peuvent être retrouvés dans la structure hiérarchisée des Juifs du Royaume-Uni qui, de tout temps, eurent un « Grand Rabbin de l'Empire britannique ». Dans ces conditions, les

communautés séfarades et ashkénazes peuvent continuer à exercer les fonctions communautaires, à superviser la préparation de la nourriture en fonction des lois alimentaires et à contrôler mariages et divorces.

Pour les raisons déjà mentionnées, une telle situation ne se produisit pas aux États-Unis. Les congrégations sont indépendantes, rassemblées sans grande cohésion selon leur idéologie, et les organes communautaires sont essentiellement gouvernés par des fédérations locales, principalement chargées de récolter des fonds. Avec le développement de puissants mouvements non orthodoxes dans la communauté, les Juifs américains se sont regroupés en fonction de leur idéologie plutôt que d'après des critères d'origine. Les Juifs américains pour la plupart ne se perçoivent pas comme « ashkénazes » ou « séfarades », mais plutôt comme orthodoxes ou réformés. Dans un tel contexte, l'existence même d'une communauté séfarade de nos jours constitue une anomalie. La possibilité de se référer à un passé glorieux préserve, et sans doute continuera à préserver, les anciennes congrégations portugaises de New York et de Philadelphie, quelle que soit la proportion des *sefardim* authentiques parmi leurs membres. Les communautés levantines d'origine plus récente, assez actives et bien soutenues par leurs membres pour certaines d'entre elles, résistent difficilement à l'attraction de l'organisation d'une communauté plus importante. Certaines possèdent des maisons de retraite qui permettent à leurs membres les plus âgés de demeurer auprès des leurs, et elles en sont particulièrement fières. Un membre qui, dans cette société mobile, s'éloignerait de ses attaches, ne serait pas assuré de trouver une communauté semblable dans son nouveau lieu de résidence.

La Fédération des Juifs séfarades, qui possède un bureau à New York, encourage la culture séfarade par des lettres d'information, des publications et des réunions annuelles, mais elle n'a pas les moyens qui lui permettraient de jouer un rôle important au sein de la puissante communauté juive américaine. La Yeshiva University, une institution orthodoxe de New York, a une modeste section d'études séfarades qui publie un journal. Le département d'études juives de l'université de l'État de New York à Binghamton organise tous les quatre ans une rencontre internationale de spécialistes. En 1991, plus d'une centaine de chercheurs participèrent à cette manifestation sur les études séfarades.

Les Juifs d'origine ibérique ont joué et continuent à jouer un

rôle considérable dans le développement de la culture juive contemporaine en Amérique ainsi que dans la croissance et la prospérité de l'ensemble du pays. Mais ils le font en tant qu'individus, car la vieille distinction entre ashkénazes et séfarades ne fait plus partie de la réalité quotidienne. Si l'on est tenté d'évoquer avec nostalgie les gloires passées de la civilisation séfarade, on doit admettre le poids d'une réalité plus importante et se souvenir que les Juifs séfarades constituèrent un élément formateur essentiel dans la fondation de l'actuelle communauté juive américaine. Cette communauté, fondée bien plus sur le consentement mutuel que sur la coercition, renferme des tendances nombreuses et variées qui ne font pas toujours bon ménage, mais qui sont capables de coopérer pour le bien commun dans une raisonnable harmonie.

BIBLIOGRAPHIE

Les Juifs d'origine ibérique aux États-Unis depuis l'installation jusqu'à nos jours

M. ANGEL, « The Sephardim of the United States : an Exploratory Study », *American Jewish Yearbook*, 74, 1973, p. 77-138. Fait le point sur l'état actuel de la communauté levantine. Existe sous forme de plaquette avec quelques modifications.

S. BIRMINGHAM, *The Grandees : America's Sephardic Elite*, New York, 1971. Agréable, superficiel, sources de seconde main.

M. A. GUTSTEIN, *The Story of the Jews of Newport*, New York, 1936. Destiné à insuffler un sentiment patriotique à la jeunesse.

L. M. HACKER, « The Communal Life of the Sephardic Jews of New York City », *Jewish Social service Quarterly*, 3. 2, 1926, p. 32-40.

A. J. KARP (éd.), *The Jewish Experience in America*, Waltham, 1969. Morceaux choisis du journal de l'*American Jewish Historical Society* avec de nombreuses références aux Juifs séfarades.

B. W. KORN, *The Early Jews of New Orleans*, Waltham, 1969. Étude substantielle. Peut constituer un point de départ.

J. R. MARCUS, « The Handsome Young Priest in the Black Gown », *Hebrew Union College Annual*, 40-41, 1969-1970, p. 409-417. Sur Gershom Mendes Seixas.

J. M. PAPO, *Sephardim in Twentieth-Century America*, San Jose, 1987. Contient surtout des renseignements sur la communauté levantine.

C. REZNIKOFF et U. Z. ENGELMANN, *The Jews of Charleston*, Philadelphie, 1950.

D. DE SOLA POOL, *An Old Faith in the New World*, New York, 1969. Une histoire de la congrégation Shearit Israel de New York.

M. STERN, *Americans of Jewish Descent*, Cincinnati, 1960. Contient des arbres généalogiques. Fondamental ; sa lecture demande une attention soutenue.

M. STERN, « The Sheftall Diaries », *American Jewish Historical Quarterly*, 54, 1964. Une source pour l'histoire des Juifs de Savannah.

E. WOLF et M. WHITEMAN, *The Jews of Philadelphia*, Philadelphie, 1957.

Amérique centrale

Histoire des séfarades du Mexique

Moshé Nes-El
Department of Education and Culture in the Diaspora
The World Zionist Organization, Jérusalem
et
Leonardo Senkman
Institute of Contemporary Jewry
Université hébraïque de Jérusalem

Les chercheurs qui s'intéressent à l'arrivée des *conversos* dans le Nouveau Monde depuis les voyages de Christophe Colomb divisent cette histoire en plusieurs périodes. La première coïncide avec l'expulsion et s'explique par la volonté des convertis d'échapper à l'Inquisition espagnole; les nouveaux chrétiens pouvaient alors se mêler aux Espagnols vieux-chrétiens qui participaient aux quatre voyages de Colomb, peu surveillés par la couronne. Il est notoire que l'un des premiers Espagnols à fouler le sol américain fut le *converso* Luis de Torres et que six hommes d'origine juive accompagnaient le navigateur lors de son premier voyage.

La deuxième période commence avec les voyages du commandeur Nicolas de Ovando vers Saint-Domingue et se prolonge jusqu'en 1519, avec les préparatifs de la flotte d'Hernán Cortés pour découvrir la Tierra Firme, appellation que l'on donnait à cette époque à l'ensemble géographique formé par le Mexique, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Les restrictions destinées à préserver la pureté de sang et à empêcher l'entrée de *conversos* furent observées par le commandeur, mais les colons d'Hispaniola (l'actuelle Haïti), plus exigeants, adressèrent une pétition au roi Ferdinand pour qu'il interdît par décret la venue de fils d'infidèles ou d'hérétiques jusqu'à la quatrième génération. Cependant quelques *conversos* arrivèrent à se faufiler grâce à la suspension temporaire des restrictions en 1511; celle-ci correspondait à la demande pressante d'hommes possédant un métier afin de peupler la région et de la mettre en valeur, à condition que ces derniers acceptassent de retourner en Europe. Le trafic de fausses licences pour commercer avec les Indes bénéficia à de nombreux *conversos*, et tout particulièrement à des Portugais qui réussirent à tourner les arrêtés et les édits discriminatoires en usant de divers artifices. D'abord l'achat de licences individuelles en se prévalant de diplômes éminents;

ensuite le paiement d'une somme qui permettait aux étrangers arrivés clandestinement aux Indes d'obtenir des autorisations de résidence; enfin le mariage avec des femmes déjà installées, ce qui donnait la possibilité d'obtenir l'admission dans la cité.

La troisième vague d'émigration va de la conquête de la Tierra Firme jusqu'à 1570, date de l'établissement du tribunal du Saint-Office dans les colonies espagnoles. L'histoire des nouveaux chrétiens du Mexique débute à ce moment-là. Toutefois il y eut une activité inquisitoriale dès 1528, et les procès intentés à cette époque nous permettent de connaître la part prise par des *conversos* judaïsants originaires de Madrid et de Séville dans la conquête de Mexico-Tenochtitlán, comme soldats, conquistadors et plus tard, colonisateurs. Parmi les principaux lieutenants d'Hernán Cortés se trouvait le Crypto-Juif Hernando Alonso qui se fit remarquer dans la conquête du Mexique; en récompense, il reçut la commanderie d'Atacpan et, de ce fait, il eut une fonction dans le chapitre de Mexico.

En 1528, alors qu'il était le confident du gouverneur et jouissait d'un grand prestige, Hernando Alonso fut arrêté. L'ordre de détention avait été dicté par Fray Vicente de Santa Maria, également d'origine juive, qui faisait fonction de vicaire général des dominicains et manifesta à l'égard d'Hernando Alonso une cruauté toute particulière. Alonso fut arrêté en raison d'une action commise bien des années auparavant et qui avait été rapportée à l'Inquisition : il s'agissait du double baptême de son fils, l'un officiel, l'autre pratiqué selon un rite juif; on lui reprochait aussi d'avoir interdit à sa femme l'accès à l'église durant ses menstrues. Le vieux conquistador, menacé d'être torturé, « confessa » son judaïsme, ce qui ne le sauva pas du bûcher où il périt à Mexico le 17 octobre 1528. Cette même année furent également arrêtés et jugés les frères Morales et Diego de Ocaña.

Des indices concernant la première communauté de Crypto-Juifs dans le vice-royaume de Nouvelle-Espagne – le Mexique – proviennent du procès qui fit suite aux révélations du tavernier Francisco Millán en 1536. Ce dernier avait dénoncé de nombreux clients *conversos* qui venaient acheter chez lui du vin pour le shabbat; ils célébraient la Pâque, le Nouvel An et jeûnaient le jour du Grand Pardon. Vers 1532, un groupe de Crypto-Juifs s'installa dans la zone minière de Taxco, Zacualpan, Zumpango del Rio, Espiritu Santo et Talpujahua; en 1547, ils participèrent au développement de Zacatecas et, en 1555, à celui de Guanajuato.

La période suivante, qui va de 1571 à 1625, fut marquée par la grande immigration des « hommes de négoce » portugais. A cette époque, un personnage appartenant à un grand lignage, le gouverneur Luis de Carvajal « le Vieux », fut arrêté par l'Inquisition. Luis de Carvajal y de la Cueva était né au Portugal. Orphelin à l'âge de huit ans, il fut envoyé par l'un de ses parents aux îles du Cap-Vert « pour qu'il devienne un homme ». Plus tard, il entra au service de la couronne comme trésorier et occupa cette fonction pendant treize ans. Il épousa une Crypto-Juive, mais sa vie conjugale ne fut pas heureuse car, d'après les documents de l'Inquisition, leur désaccord avait pour origine la volonté de la jeune femme de demeurer fidèle au judaïsme. Ces mésententes, ajoutées au désir de faire fortune, le déterminèrent à gagner le Nouveau Monde. En dépit de ses origines portugaises, Carvajal avait de nombreuses relations à la cour de Philippe II, c'est pourquoi on le nomma amiral de la flotte qui conduisait le nouveau vice-roi du Mexique, Martín Enríquez. Durant la traversée, Carvajal réussit à vaincre des flibustiers et à s'emparer d'un important trésor qu'il remit aux autorités et le vice-roi le nomma maire de l'important port de Tampico. Carvajal sortit vainqueur de nombreux autres engagements contre des flibustiers anglais comme Hawkins et Francis Drake, et manifesta une singulière dureté envers ses prisonniers protestants qu'il remit entre les mains de l'Inquisition.

La vie de Carvajal au Mexique se divise en deux périodes. De 1568 à 1578, il parvint au sommet de sa réputation de cruauté envers les Indiens lorsqu'il découvrit, explora et colonisa de vastes territoires pour la couronne d'Espagne. En 1578, il retourna dans la Péninsule et, après avoir été reçu avec de grands honneurs à la cour, il fut nommé gouverneur des nouveaux territoires qu'il allait conquérir. Lors de son séjour en Espagne, il renoua avec sa femme et avec les parents de cette dernière qui souhaitaient se rendre en Italie et de là gagner un autre pays afin de revenir au judaïsme. Carvajal les persuada de venir au Mexique et ainsi scella involontairement sa fin tragique. En 1580, la famille de Carvajal arriva donc au Mexique en même temps que le nouveau vice-roi Lorenzo Juarez de Mendoza. Carvajal commença à prendre possession des territoires promis et fonda le royaume du Nouveau-León dont il devint gouverneur, mais il rencontra très vite de grandes difficultés en raison du peu de moyens qu'il recevait pour son entreprise colonisatrice et des disputes incessantes concernant les frontières

avec le vice-roi et d'autres gouverneurs. Il obtint l'autorisation de faire venir cent familles espagnoles pour peupler le territoire de 200 lieues carrées que lui avait concédé la couronne; or ces colons étaient majoritairement d'origine *conversa*, et certains Crypto-Juifs. Pour toutes ces raisons le vice-roi, conseillé par des ecclésiastiques, le dénonça à l'Inquisition, qui ordonna en 1583 son arrestation. Son incarcération fut longue, mais il ne fut transféré que le 15 avril 1589 dans les cachots de l'Inquisition où il mourut le 26 février 1590. Carvajal semble avoir été un catholique sincère, mais on l'accusait de ne pas avoir dénoncé sa famille restée crypto-juive, famille qui, bien évidemment, fut arrêtée et périt.

A partir de 1580, date à laquelle Philippe II annexa le royaume du Portugal, arrivèrent des « hommes de négoce » portugais qui maintenaient en secret la foi juive et les pratiques de la loi de Moïse. Ils fondèrent de petites communautés clandestines diversement réparties en Nouvelle-Espagne : Mexico, Guadalajara, Puebla, Queretaro, Pachuca, Oaxaca, Veracruz, Michoacán, Taxco et Zacatecas, où ils se rassemblaient dans certains quartiers et dans des rues particulières. Ils furent des commerçants prospères dans les villes, exercèrent des activités dans les zones minières et participèrent au commerce colonial avec Manille et les Philippines. Les Crypto-Juifs pénétrèrent la haute société de la Nouvelle-Espagne grâce à des mariages avec des vieux chrétiens, et leurs fils achevaient leurs études supérieures en Espagne.

Ce fut durant cette période de développement et d'expansion des communautés crypto-juives qu'eurent lieu les plus importants autodafés. Un groupe de Crypto-Juifs s'installa dans la région des monts de Pachuca à partir de 1590. En 1596, quarante-six Crypto-Juifs furent arrêtés; c'étaient des *conversos* originaires du Portugal et de Séville, il y avait quelques membres de la famille Carvajal, parmi lesquels Luis de Carvajal « le Jeune », un poète de grande sensibilité qui appartenait à la communauté crypto-juive de Mexico. Furent également arrêtés Hernando Rodríguez de Herrera, Tomás de Fonseca Castellanos et d'autres appartenant à des familles de vieille souche. De 1574 à 1603, pas moins de cent quinze judaïsants, parmi lesquels se trouvaient des indigènes accusés de judaïser, furent déférés devant le tribunal du Saint-Office. En 1622, une série de dénonciations toucha la communauté de Pachuca et l'on dénonça l'existence d'une synagogue à Mexico.

Pendant ces années, l'immigration clandestine ne cessa pas et les

conversos eurent recours à toutes sortes de subterfuges pour se soustraire aux interdits. Ils prenaient l'identité d'une personne décédée, débarquaient comme serviteurs ou membres d'équipage – car aucune licence n'était requise pour ces derniers –, ou encore ils soudoyaient des fonctionnaires ou se procuraient de faux passeports.

La période qui va de 1625 à la fin du XVII[e] siècle marqua l'apogée des petites communautés clandestines crypto-juives. Ce fut une époque de grande prospérité commerciale, mais aussi un moment de recrudescence de l'activité inquisitoriale; la confiscation, que nous révèlent les procès de l'Inquisition, de biens très importants appartenant aux Crypto-Juifs, montre que les judaïsants étaient parvenus à un haut niveau de fortune par le commerce, l'artisanat et l'exploitation de grandes propriétés. En effet, entre 1620 et 1650, il y eut plus de deux cents personnes accusées et cent autres entre 1672 et 1676, la majorité originaire du Portugal. Il faut signaler qu'à partir de 1640 un nouveau danger pesait sur les Crypto-Juifs d'origine portugaise au Mexique; en effet, le Portugal avait retrouvé son indépendance et de ce fait, ils étaient menacés à la fois en tant que Portugais et comme Crypto-Juifs.

Entre 1646 et 1649, un grand autodafé eut lieu chaque année et des centaines de personnes furent condamnées; quelques-unes d'entre elles furent réconciliées en public avec l'Église. Une des figures les plus marquantes du grand autodafé du 11 avril 1649, qui concerna 108 judaïsants – dont 13 moururent sur le bûcher –, fut Thomas Tribiño de Sobremonte *alias* Geronymo Represa. La ferveur juive manifestée lors de sa mort exemplaire fut relatée par un jésuite et célébrée par le rabbin d'Amsterdam Menasseh ben Israël dans son ouvrage *Esperanza de Israel* dont on connaît l'importance dans l'histoire du messianisme juif. On déporta la majorité des réconciliés en Espagne; parmi eux figuraient des personnalités qui occupaient des postes de responsabilité dans la fonction publique : le capitaine Diego Muñoz de Alvarado, corregidor de La Puebla de Los Angeles; Domingo Márquez, chef des alguazils de Tepeaca; Matias Pereira Lobo, Teresa Aguilera y Roche, épouse du gouverneur du Nouveau-Mexique et Bernardo López de Mendizabal. A cette liste il faut ajouter le capitaine Agustín Muñoz de Sandoval, condamné en 1695, et Fray José de San Ignacio, jugé en 1706.

La dernière période du crypto-judaïsme commence au XVIII[e] siècle et s'achève en 1821, date de l'indépendance du pays. Les communautés de Crypto-Juifs se concentrent dans le port de Veracruz, à

Mexico, Guadalajara, Puebla, Acapulco et dans quelques localités du Yucatán. Le nombre des procès de l'Inquisition décroît; toutefois il faut signaler les procès de Diego Rodríguez en 1723 et de Maria Felipe de Alcazar en 1739.

A l'aube de l'indépendance mexicaine, les descendants des Crypto-Juifs sont parfaitement intégrés dans la société locale; ils conservent quelques survivances de leurs traditions familiales marranes, mais les communautés disparaissent en tant que telles.

Les archives nationales de Mexico renferment 1 500 volumes de documents inquisitoriaux parmi lesquels beaucoup restent encore à étudier. Toutefois, il est notoire que de nombreux documents ont été délibérément détruits pour effacer toute trace de l'origine juive de bien des familles.

L'image du Crypto-Juif et du Juif dans la politique du Mexique moderne

Après l'indépendance, l'image du marrane est utilisée par les intellectuels libéraux anticléricaux du Mexique dans un combat idéologique contre tous les vestiges du passé colonial. Sans s'intéresser vraiment à l'histoire des Juifs au Mexique, les écrivains romantiques utilisent le Juif comme victime symbolique dans leur lutte contre le conservatisme antilibéral enraciné dans l'Inquisition. Un des meilleurs exemples de ce procédé est le roman populaire *La Fille du Juif* de Justo Sierra O'Reilly, publié en feuilleton dans la revue *El Fenix* en 1849. Le roman est situé au Yucatán, une des régions où étaient installés des Crypto-Juifs. L'héroïne, Maria, est une innocente jeune fille juive enfermée dans un couvent, victime du fanatisme de l'Église intolérante; ses parents ont été arrêtés par l'Inquisition et accusés de judaïser tandis que Maria était conduite à l'évêché. Un chrétien tombe amoureux d'elle, mais Maria a été condamnée à vivre recluse dans un couvent et à y prendre le voile; son amant la sauve et ils vivent des jours heureux loin du Mexique.

L'écrivain colombien Jorge Isaac, fils d'un Juif britannique converti, situe également son roman *Maria* (1867) sur le terrain allégorique de l'imaginaire romantique libéral latino-américain. Dans son ouvrage, le père de l'héroïne confie sa fille à l'âge de trois ans à un ami et le prie de la faire baptiser afin de lui éviter le déchirement d'être juive dans une société chrétienne intolérante.

La pensée positiviste mexicaine, pendant la restauration de la

république et à l'époque de Porfirio Diaz, se sert également du Juif et du judaïsme dans sa lutte anticléricale. Vicente Riva Palacio utilise le martyrologe crypto-juif dans l'Amérique coloniale pour mener campagne contre l'empire espagnol. Dans son ouvrage *Le Mexique à travers les siècles*, il s'en prend à l'Inquisition et la mentalité médiévale espagnole qu'il oppose au rationalisme, à la science et à l'esprit philosophique des XVIIIᵉ et XIXᵉ siècles, auxquels il attribue la formation de la nation mexicaine moderne. A cet effet, il donne un rôle essentiel aux souffrances des judaïsants. En 1870, il publie pour la première fois, dans *Le Livre rouge*, le procès de la famille Carvajal, brûlée au XVIIᵉ siècle, et il est le premier historien mexicain à illustrer, à l'aide du tragique destin de la famille du « pacificateur » des Indiens et du conquistador de l'État du Nouveau-León, les horreurs de l'Inquisition espagnole. En 1889, Francisco Rivas Puigcerver publie dans le même but des documents concernant des autodafés qui ont eu lieu aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles en Espagne. Dans un esprit identique, la présence juive en Amérique depuis l'époque de la découverte est mise à profit par cet auteur dans un article intitulé *Les Juifs et le Nouveau Monde*, destiné à une revue scientifique. Mais, au fur et à mesure que le positivisme mexicain remporte des victoires sur le cléricalisme conservateur et veut offrir une image humaniste de la modernité, son attitude à l'égard des Juifs change. Il cesse d'insister sur la représentation symbolique du Juif victime de l'Inquisition pour mettre en avant la culture et la philosophie hébraïques. Tel est le but que s'est donné le célèbre hébraïsant libéral Jésus Diaz de León qui introduit dans les cercles académiques mexicains, entre 1891 et 1918, l'étude de la Bible et traduit de l'hébreu les livres de Job, de Ruth et d'Amos, assortis de commentaires sur la langue hébraïque et d'une exégèse.

Le libéralisme et le positivisme mexicains ont également utilisé pour leurs propres fins idéologiques le droit à la liberté de culte accordé aux Juifs.

Les Indiens juifs

Malgré les dispositions anticléricales de la Constitution mexicaine de 1917, la ferveur constitutionnaliste conduit le libéral Francisco Rivas à défendre la liberté du culte pour les Indiens juifs de Mexico. Ce Juif séfarade, descendant de Crypto-Juifs de la région du Yuca-

tán, fonde en 1889 un journal, *El Sábado secreto.* On peut lire sous le titre des deux premiers numéros : « Notre journal circulera exclusivement entre Israélites », et plus tard : « Organe des séfarades d'Amérique » et « journal judaïsant ». Ce journal ne connaît que sept numéros, et à partir du numéro trois le titre devient *La Luz del Sábado.*

En 1917, Rivas entreprend de regrouper sous sa direction toutes les communautés dispersées formées par ceux qu'on appelle « les Indiens juifs du Mexique ». Il crée une organisation qui rassemble les quelque 3 000 Indiens juifs de la ville de Mexico, de Venta Prieta dans l'État de Hidalgo ainsi que d'autres localités. Baltasar Loreano Ramírez hérite de son père la direction de la communauté Beth Elohim à partir de 1917. Selon lui, les origines séfarades de ces communautés indigènes prennent racine dans la conquête de l'Amérique, lorsque Luis de Carvajal y de la Cueva était arrivé, porteur d'une cédule royale signée par Philippe II, pour pacifier une vaste zone de la Nouvelle-Espagne où s'étaient révoltés des Indiens. Les cent nouveaux chrétiens qui avaient accompagné le gouverneur du Nouveau-León étaient, pour Ramírez, des Crypto-Juifs qui venaient peupler cet immense territoire d'une superficie de plus de 700 kilomètres carrés, pour d'autres des Crypto-Juifs qui fuyaient l'Inquisition espagnole. Dans les différentes installations fondées par Luis de Carvajal se seraient établies des familles crypto-juives, à León, à Nueva Almaden et à San Luis. Le premier maire de la ville de San Luis – aujourd'hui Monterrey – avait été Diego Montemayor, « un Israélite de pure souche ». Cette version attribue aux Crypto-Juifs la conversion des Indiens au judaïsme dans les territoires pacifiés par le gouverneur Carvajal ainsi que la rapide croissance des communautés crypto-juives qui s'étaient dispersées pour fuir la persécution inquisitoriale. Sans expliquer l'« énigme » que constitue la vie secrète de ces Indiens, masquant leur identité au sein d'une société catholique, Baltasar Ramírez affirme que, une fois l'Inquisition abolie en 1821, les descendants de ces Crypto-Juifs avaient commencé à s'organiser en groupes et se retrouvaient chaque samedi pour pratiquer ouvertement le culte juif, en dépit du mépris qu'affichaient les catholiques. En 1830 et en 1833, ils avaient adressé des pétitions aux autorités afin d'obtenir que la liberté de conscience et le mariage civil fussent garantis.

Durant la première moitié du XIXe siècle, le judaïsme ne pouvait pas renaître de ces survivances de vie juive étant donné que le

Mexique catholique refusait tout droit de citoyenneté à ceux qui pratiquaient d'autres religions. Toutefois, en 1843, le dictateur Santa Ana abrogea cette loi. A la suite de la Constitution de 1857, les communautés formées par les Indiens juifs jouirent des garanties constitutionnelles qui reconnaissaient leur double condition de communautés indigènes et d'individus de religion juive. En 1899, Francisco Rivas écrit dans son journal *El Sábado secreto* qu'il y a des villages isolés au Mexique, bien à l'écart des villes peuplées, où l'on conserve « la pureté de la race, la langue et les coutumes primitives » des Juifs. Dans ces villages, les Indiens « adorent Jéhovah, se marient entre eux, observent le shabbat et, au cours de services religieux, le chef de famille lit des prières à partir d'un *sefer* (livre) en hébreu et les traduit ensuite en espagnol ».

L'historien de l'Inquisition du Mexique, Seymour B. Liebman, a nié l'authenticité du judaïsme de ces communautés indigènes, mais dernièrement les dirigeants de la communauté mexicaine ont reconnu le judaïsme de ces Indiens, tant à Venta Prieta, où la direction est assurée par la famille Telles, que pour la communauté Beth Elohim dans le district fédéral. Un petit contingent de la communauté des Juifs indiens de Jalapa, dans l'État de Veracruz, a émigré en Israël dans les années quatre-vingt, sous la direction d'Asher Vargas.

Les séfarades dans le Mexique contemporain

Il ne faut pas s'étonner que, dès le milieu du XIXe siècle, après les dispositions prises par Santa Ana, quelques Juifs soient arrivés au Mexique des États-Unis, mais également de Turquie.

En 1861, il existait une communauté juive d'origine française, allemande et nord-américaine qui priait dans un temple maçonnique, et l'on trouve également des Juifs dans l'entourage de Maximilien. A partir de 1877, sous la longue présidence de Porfirio Diaz – 34 ans de pouvoir –, s'établit une période de tranquillité et de prospérité qui attira des étrangers. A cette époque le Mexique comptait 30 familles juives qui pratiquaient leur religion discrètement dans des maisons privées. La plupart de ces Juifs étaient de riches ashkénazes allemands et alsaciens qui prirent une part imp tante à la vie financière du pays. A la fin du XIXe siècle, un courant migratoire issu du Moyen-Orient se dessina. Vers 1890 s'établirent

quelques centaines de séfarades originaires de l'Empire ottoman. On peut considérer deux groupes parmi ces Juifs : ceux qui venaient des Balkans – Turquie, Bulgarie – parlaient judéo-espagnol, et cela leur permit d'apprendre rapidement l'espagnol moderne et de s'intégrer facilement dans la vie du pays. Ceux qui venaient de Syrie parlaient arabe et s'intégrèrent avec beaucoup de difficulté. Ils devinrent un élément indésirable pour la plupart des Mexicains, qui les nommaient péjorativement *turcos*, ou *baisanos*. De plus, ces nouveaux arrivants, contrairement à leurs frères ashkénazes, étaient pauvres et devaient gagner leur vie en pratiquant de petits métiers, comme le colportage, et ils connurent donc des débuts très difficiles.

L'immigration des Juifs séfarades se faisait de la manière suivante : le chef de famille venait seul, le premier, dans le pays, et y travaillait durement afin de réunir les 500 pesos nécessaires pour faire venir sa famille. Puis il trouvait un logis et de colporteur il devenait boutiquier. Beaucoup de ces immigrants tentèrent leur chance dans les villes de l'intérieur, mais l'intolérance religieuse qui y régnait et les meilleures conditions qu'offrait la ville de Mexico les firent opter pour cette dernière.

Parmi ces réfugiés, il y avait aussi de nombreux jeunes célibataires qui avaient appris l'agriculture ou un autre métier dans les écoles de l'Alliance israélite universelle établies dans l'Empire ottoman. Ce noyau de jeunes eut une importance fondamentale dans l'organisation des premières activités communautaires. Un *minian* séfarade se tint à Mexico en 1900.

La plupart des immigrés séfarades étaient très attachés au judaïsme et, dès leur établissement, ils commencèrent à organiser la vie cultuelle, la *cacherout*, et s'occupèrent de fonder un cimetière. Dans ce domaine, les Juifs séfarades l'emportaient sur les Juifs alsaciens, allemands, américains ou anglais, qui eux s'occupaient moins des affaires religieuses et communautaires, soucieux qu'ils étaient de cacher les formes extérieures de leur religion par crainte de l'intolérance catholique.

Il faudra attendre l'immigration de Juifs d'Europe centrale pour que se crée une vie communautaire ashkénaze.

En 1912, les Juifs du Mexique fondèrent la première communauté organisée du pays à l'initiative d'un séfarade d'origine grecque, Aaron Capón ; Alianza Monte Sinai rassemblait essentiellement des immigrants arabophones, toutefois parmi ses membres fondateurs figuraient des Juifs ashkénazes. La communauté acquit son propre

cimetière en 1913. Dès 1916, la ville de Mexico comptait quatre synagogues et le gouvernement reconnut officiellement la personnalité juridique de la communauté.

La révolution mexicaine et les troubles qu'elle entraîna tempérèrent les velléités d'installation, d'autant qu'ils firent des victimes parmi les membres de la communauté séfarade, mais les bouleversements qui suivirent l'effondrement de l'Empire ottoman, les troubles dans les Balkans et en Europe centrale furent à l'origine d'une nouvelle vague migratoire juive vers le continent américain. Les portes des États-Unis étant fermées, seul le Mexique accepta d'accueillir les arrivants; de plus, une propagande en faveur de ce pays avait porté ses fruits et entraîné une rapide croissance des communautés juives.

En 1924, des séfarades du Maroc, de Turquie et des Balkans fondèrent une communauté, La Fraternidad, qui brille toujours par ses institutions culturelles, sociales et religieuses.

Il faut rappeler, avec Nissim Elnecavé, qu'en 1931, à la suite de problèmes économiques, apparut un antisémitisme qui se manifesta dans la presse, avec la bénédiction du gouvenement de l'époque. Cette situation s'aggrava avec le développement du nazisme et de sa propagande dans le pays, mais, lorsque la Seconde Guerre mondiale éclata, les manifestations de ce type disparurent et les persécutions nazies déterminèrent un nouveau flux d'immigration juive.

La synagogue moderne fut inaugurée en 1942 et, à partir de cette date, la communauté séfarade prit le nom de Kahal Kadosh Rabbi Yehuda Ha-Levi. En 1950 fut érigé un nouvel édifice comportant une école primaire et secondaire, des laboratoires, une bibliothèque et d'autres lieux d'enseignement.

En 1938, un groupe de séfarades arabophones originaires d'Alep se sépara d'Alianza Monte Sinai et créa sa propre communauté, Zedaka ve-Marpé. Cette dernière prospéra rapidement. En 1978 elle comptait 1 268 familles. Elle possède un collège et tous les services communautaires.

La principale communauté reste l'Alianza Monte Sinai. Elle détient plusieurs synagogues dans différents quartiers de Mexico et s'occupe de nombreuses activités éducatives.

Le Mexique compte aujourd'hui 120 000 Juifs environ dont 50 000 séfarades. Les trois communautés séfarades collaborent étroitement avec les ashkénazes pour maintenir la vie juive au Mexique et aider l'État d'Israël.

Les séfarades d'Amérique centrale

Moshé Nes-El
Department of Education and Culture in the Diaspora
The World Zionist Organization, Jérusalem

L'Amérique centrale est la zone qui s'étend entre l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud, zone montagneuse coupée par la péninsule du Yucatán et l'isthme de Panama. Sept républiques la composent de nos jours, celles du Guatemala, du Salvador, du Nicaragua, du Honduras, de Costa-Rica, de Panama et de Belize. Dans la mer des Caraïbes se trouvent îles et archipels que l'on divise en deux parties, les Grandes Antilles, avec Cuba, Saint-Domingue, Porto Rico, la Jamaïque, et les Petites Antilles avec les Bahamas, composées de petites îles parmi lesquelles San Salvador, Santo Tomas, Santa Cruz, San Cristobal, la Barbade, Antigua, Santa Lucia, San Vicente, Margarita et les îles adjacentes, la Tortue, Curaçao et Aruba ainsi que les îles Vierges formées elle-mêmes d'une cinquantaines d'îles.

Cette mosaïque géographique fut le lieu de la découverte de l'Amérique par Colomb. Dans les années qui suivirent, on y vit s'affronter soldats, fonctionnaires, commerçants et pirates des pays européens pour en prendre le contrôle, et ainsi se constitua une société cosmopolite Un tel milieu était propice aux Crypto-Juifs d'Espagne, que l'intolérance et l'intransigeance de l'Inquisition contraignaient à chercher un refuge dans un lieu où ils pourraient revenir à leurs croyances et retrouver leur dignité.

Sur les premiers nouveaux chrétiens, on sait peu de choses, et il faut attendre le XVIIe siècle pour trouver les premières traces de quelque importance concernant la présence d'exilés de la Péninsule ibérique. Mais il faudra attendre les XIXe et XXe siècles pour que se constituent des communautés séfarades dans la région.

Panama

Les premiers Juifs qui s'établirent à Panama au XVIIe siècle venaient de diverses îles de la région, Curaçao, Santo Tomas ou les îles Vierges. Ils étaient tous liés par des liens familiaux et commerciaux et ils maintenaient également des contacts étroits avec les communautés juives d'Amsterdam, de Hambourg et de Londres. On dispose de peu de documents pour reconstituer la vie des Crypto-Juifs du Panama, et c'est comme Juifs que les séfarades jouent un rôle dans l'histoire du pays à partir du XIXe siècle.

La nécessité d'établir une communication entre les océans Atlantique et Pacifique conduisit les nations européennes à envisager la construction d'un canal à travers le Panama ou le Nicaragua. Après l'échec des négociations commencées en 1833 entre la Colombie – dont dépendait le Panama –, divers pays européens et les États-Unis, le gouvernement colombien donna une concession à un aventurier français, le baron Thierry, qui constitua à cet effet une société financière à la Guadeloupe. Parmi les associés de cette entreprise se trouvaient deux banquiers juifs – Augustin Salomon et Silvain Joly de Sabla. Après divers projets, le gouvernement colombien céda la concession à Augustin Salomon et à sa compagnie, le 30 mars 1838. Salomon devait représenter les intérêts de la France et de Panama entre 1838 et 1848. Toutefois, nous possédons une intervention du consul de France, en 1841, qui est édifiante : « ... les clés du monde sont ici, mais le nom de Salomon ne me semble pas suffisamment chrétien pour lui permettre de remplacer saint Pierre. »

Diverses pressions firent retirer à Salomon la concession que lui avait donnée le gouvernement colombien, ce qui entraîna une longue querelle entre la Colombie et la France. Finalement, Salomon se résigna à renoncer au projet de construction d'un canal.

On sait que, vers la même époque, eut lieu la première tentative pour créer une institution juive, la Hebrew Benevolent Society dont, malheureusement, les archives ont été perdues. En effet, vers 1846, on remarqua que, des îles avoisinantes, commençaient à arriver des familles séfarades attirées par le projet du canal, par les perspectives économiques de cette région stratégique et par la création du Royal Mail, une ligne maritime qui reliait le Panama et les Antilles. La découverte d'or aux États-Unis et aux alentours de Panama fit

également prospérer la colonie juive qui possédait de nombreux hôtels et des bateaux. A cette même époque arrivèrent à Panama des ashkénazes qui fuyaient la révolution de 1848 en Europe ou venaient des États-Unis.

En 1876 fut fondée la communauté Kol Sheerit Israel, la première communauté juive, qui subsiste encore de nos jours. Elle était dirigée par cinq membres et, dans le premier comité directeur, trois étaient originaires de Santo Tomas, un de la Jamaïque et un d'Alsace. Le premier président fut Elias Nuñez Martínez, qui avait dirigé les offices religieux à Santo Tomas. On l'appelait « Révérend »; ses dons oratoires firent de lui le chef spirituel de la collectivité pendant dix ans, mais sa situation économique était déplorable et il dut recevoir en maintes occasions l'aide de ses coreligionnaires.

En 1881, Ferdinand de Lesseps, le réalisateur du canal de Suez, fit une nouvelle tentative pour construire un canal; ce fut un nouvel échec. Le paludisme ravageait Panama, faisant des milliers de victimes, parmi lesquelles de nombreux Juifs dont on peut voir les tombes dans le cimetière de la communauté Kol Sheerit Israel.

Jusqu'à l'indépendance du Panama en 1903, de nombreux Juifs avaient occupé des postes importants dans le pays, dans la politique, la banque, l'industrie, le commerce et les professions libérales. Deux Juifs furent présidents du nouvel État : le premier, Max del Valle (de 1964 à 1968), fut le premier président juif en Amérique latine; le second, une décennie plus tard, fut son neveu Eric Arturo del Valle. Après l'indépendance et la construction du canal commencèrent à arriver des Juifs en provenance d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, attirés par les perspectives qu'offrait le nouveau pays; ils s'installaient et faisaient venir ensuite leurs familles. Ils rencontrèrent tout d'abord certaines difficultés, car à Panama subsistaient des lois colombiennes qui interdisaient l'entrée aux « Orientaux », mais elles furent rapidement résolues. Les Juifs d'Afrique du Nord venaient surtout de Tétouan et de Melilla; ils parlaient parfaitement espagnol et arrivèrent avec des passeports et la nationalité espagnols; ceux d'Égypte et de Palestine venaient comme sujets turcs. Ainsi, la communauté s'agrandit jusqu'à la Première Guerre mondiale car les nouveaux arrivants se rattachèrent à la congrégation Kol Sheerit Israel. Le premier édifice qui abrita la communauté et la synagogue fut offert par David L. Acrich et les livres de la Torah furent installés en 1905. Comme le nombre des nouveaux arrivants augmentait, certains louèrent des petits locaux

et se séparèrent; en 1920 se constitua officiellement la seconde communauté juive de Panama, la Sociedad Israelita de Beneficiencia.

Colon

Parallèlement à l'organisation communautaire de la ville de Panama se développa une vie communautaire dans l'importante ville de Colon, sur l'Atlantique. Il y existait une communauté de Juifs des Antilles, Kahal Kadosh Yangocov. Dès 1908 s'y associèrent des Juifs d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, mais ils se séparèrent en 1920 en raison de leurs différences de mentalité, de rites et aussi pour des raisons économiques. La nouvelle synagogue, Agudat Ajim, fut fondée à Colon en 1929 et rassemblait à l'époque environ 65 personnes. Pendant 30 ans elle allait devenir le centre de la vie communautaire pour la collectivité du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord, et ceux de Panama s'y rendaient pour les grandes fêtes. Plus tard, le centre de la vie revint à Panama. Ces communautés étaient très soucieuses de vie religieuse. Le rabbin Simon Abadi fut l'officiant à partir de 1935; il était également *shohet*, *mohel* et *moré*, et son travail en faveur de la communauté a laissé des traces jusqu'à nos jours.

A partir de 1939 commencèrent à arriver les premiers réfugiés juifs qui fuyaient les persécutions nazies. Les Juifs de la congrégation Shevet Ajim leur cédèrent un local pour Rosh Hashanah et Kippour. En 1940, ils étaient déjà assez nombreux pour fonder leur propre communauté, qu'ils appelèrent à l'époque Comunidad de Beneficiencia Israelita; c'est aujourd'hui la synagogue Beth El. Les ashkénazes amenèrent avec eux le sionisme au Panama. Pendant de nombreuses années les trois communautés juives n'eurent aucune relation entre elles, mais peu à peu des rapports s'établirent.

Tandis que la communauté ashkénaze s'occupait de sionisme, la communauté séfarade menait une vie religieuse très active où se produisaient querelles et réconciliations. Des problèmes surgirent à l'occasion d'enterrements. Les premiers cimetières furent ceux de Kol Sheerit Israel à Panama et de Kahal Kadosh Yangacov à Colon; en août 1934, on inaugura un troisième cimetière, celui des séfarades; il suscita des oppositions dans la presse et au sein du conseil municipal, mais les dirigeants surent les calmer.

La jeunesse s'organisa en 1939 au sein d'un Macabi de tendance

sioniste, ce qui provoqua une grande opposition tant dans la presse panaméenne, dont les sympathies allaient à l'Angleterre, que chez la plupart des Juifs, qui considéraient le sionisme avec indifférence. Toutefois, lorsqu'ils apprirent ce qui s'était passé en Europe pendant la triste période de l'holocauste, de nombreux Juifs se rapprochèrent du sionisme.

En 1941 arriva à Panama une vague d'immigrants juifs orthodoxes, en provenance d'Alep en Syrie, qui contribuèrent à fortifier ce courant. Cette même année, la société israélite de bienfaisance Shevet Ajim fit l'acquisition d'un bâtiment destiné à la synagogue et à l'ensemble des institutions communautaires, puis, en 1946, du Club de la mer pour la détente de ses membres; en 1960, il fut transformé en centre culturel.

Les activités féminines s'épanouirent avec la création, en 1938, de la Société des dames de Shevet Ajim, qui s'occupait de bienfaisance – qu'elle concernât les pauvres de la communauté ou non – et en 1943 d'une section de la WIZO. Vers cette époque s'ouvrit également un club pour accueillir les soldats et les fonctionnaires juifs américains qui servaient dans la zone du canal.

En 1953 se créa un mouvement en faveur de la fondation d'une école juive, et l'Institut Albert-Einstein ouvrit effectivement ses portes en 1955; il fut fréquenté par les enfants des trois communautés, les séfarades des Antilles, ceux d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient et les ashkénazes. En 1979 fut fondé un nouveau collège de tendance plus orthodoxe dans la tradition séfarade, l'Academia Hebrea de Panama. Enfin, en 1963, apparut le Conseil central communautaire, une entité dans laquelle furent représentées toutes les communautés et institutions du judaïsme panaméen auprès des autorités et des organismes juifs internationaux.

Le Panama compte près d'un million d'habitants, et sur 7 000 Juifs, 6 000 sont séfarades.

Costa Rica

Christophe Colomb découvrit le Costa Rica en 1502. Pendant la domination espagnole, le pays fut contrôlé par l'Inquisition mexicaine, comme le reste de l'Amérique centrale, mais nous ignorons s'il y eut des Crypto-Juifs qui se rendirent dans le pays.

Après l'indépendance, des Juifs séfarades des Antilles vinrent au Costa Rica mais n'y établirent pas de communauté.

Les Juifs représentent à peine 1 % de la population, soit 1 500 personnes environ et parmi elles 20 % sont séfarades.

Guatemala

Les archives de l'Inquisition mentionnent la présence de Crypto-Juifs au Guatemala, mais il n'existe pas de traces d'une organisation clandestine crypto-juive.

Le premier procès de l'Inquisition contre un judaïsant concerne, en 1572, un certain Diego Andrada Pardo, dénoncé au Nicaragua qui, à cette époque, faisait partie du Guatemala. Deux ans plus tard, un marin portugais, Jorge Hernández, fut traîné devant le même tribunal. Au cours de l'autodafé qui eut lieu à Mexico en 1569 fut condamné le maître d'armes Marcos Antonio, « Portugais natif de Castel Blanco, marchand dans la ville de Trinidad au Guatemala ». Les minutes de son procès racontent qu'en présence de deux témoins il fut soumis à la torture pour qu'il avouât observer le shabbat et avec qui il l'observait, ce qu'il fit en dénonçant une autre personne. Les archives conservent les noms de tous ceux qui furent présentés devant l'Inquisition au cours des XVIIe et XVIIIe siècles.

Le dernier procès qui eut lieu au Guatemala dura de 1785 à 1788; il concernait un clerc appartenant aux ordres religieux mineurs, Rafael Gil Rodríguez, qui dans sa prison avait circoncis deux de ses compagnons.

Un intéressant document, daté de 1820, démontre que le Saint-Office fut vigilant jusqu'au moment de l'indépendance (1821). En effet, des bruits ayant couru que des « Hébreux » venant d'Europe ou d'Afrique étaient susceptibles de vouloir s'installer dans le pays, il recommandait au commissaire du tribunal au Guatemala d'enquêter minutieusement sur tous les étrangers qui débarqueraient dans ce royaume, d'examiner leurs papiers et d'obtenir par tous les moyens possibles des informations sur leurs origines. Ce document nous explique pourquoi les Crypto-Juifs ne parvinrent pas à s'établir en grand nombre dans ce qui fut la capitainerie générale du Guatemala, qui comprenait à l'époque le Nicaragua, comme nous l'avons dit, et San Salvador.

Aujourd'hui, les Juifs du Guatemala ont une communauté orga-

nisée qui possède toutes les institutions religieuses, culturelles et sociales; elle s'est dotée d'une école et édite un journal qui a pour titre *Mabat.* Pendant un certain temps les institutions ashkénazes et séfarades furent distinctes, mais elles sont abritées aujourd'hui sous un même toit. Le Guatemala compte environ 5 millions d'habitants; 2 000 sont Juifs et quelques centaines séfarades.

Honduras

Il y eut quelques cas isolés de crypto-judaïsme aux XVIe et XVIIe siècles, mais de manière générale le Honduras n'eut pas de population juive avant le XXe siècle.

L'organisation communautaire qui existait en 1920 concernait des Juifs originaires d'Europe centrale et de divers pays d'Amérique. Vers les années trente commencèrent à arriver des réfugiés juifs d'Allemagne et d'Europe centrale. Après la guerre, beaucoup d'entre eux partirent pour Israël ou les États-Unis, et la population juive ne compte de nos jours qu'une centaine de personnes.

Nicaragua

Divers témoignages nous ont été transmis sur l'existence de Crypto-Juifs du Nicaragua à qui l'Inquisition fit un procès. En 1623, l'Inquisition s'occupa de Jerónimo Salgado, originaire de Granada, et l'on découvrit un important noyau de Crypto-Juifs dans cette ville. D'autres procès eurent lieu en 1627 et en 1708.

Ce pays fit partie jusqu'en 1821 du Mexique et du Guatemala. Quelques Juifs ashkénazes arrivèrent à partir du milieu du XIXe siècle et s'assimilèrent rapidement. Aujourd'hui on peut considérer qu'il n'y a pratiquement plus de vie juive dans le pays.

San Salvador

Les annales de l'Inquisition du Guatemala révèlent l'existence de quelques Crypto-Juifs du Salvador inculpés par le Saint-Office, mais on ne trouve les premières traces de vie juive qu'à partir de l'indépendance du pays (1812), avec l'arrivée d'un groupe de Juifs

français originaires d'Alsace. Ils s'établirent à Chalchapa et à San Salvador, la capitale.

Parmi les familles séfarades importantes, les de Sola obtinrent de grands succès économiques, et un descendant de cette famille, le docteur Orlando de Sola, devint ministre.

Pendant la Seconde Guerre mondiale arrivèrent de nombreux réfugiés juifs, ce qui permit à la communauté de se constituer en 1944, d'acquérir l'année suivante un cimetière et, en 1950, une synagogue. Néanmoins la guerre civile qui fit beaucoup de victimes parmi les Juifs poussa nombre d'entre eux à quitter le pays. La communauté actuelle compte environ 300 personnes; elle possède une synagogue et a des activités culturelles.

Cuba

Leonardo Senkman
Institute of contemporary Jewry
Université hébraïque de Jérusalem

Des documents révèlent la présence de Crypto-Juifs parmi les émissaires de Colomb dès les premiers moments de la découverte du Nouveau Monde.

Après la reconquête du Brésil par les Portugais en 1654, de nombreux Juifs portugais gagnèrent Cuba où ils firent prospérer le commerce entre les Antilles et les Caraïbes. Durant le XVII[e] siècle, des marchands crypto-juifs développèrent ces activités jusqu'à Hambourg, Amsterdam et New York. Nombre d'entre eux furent poursuivis par l'Inquisition aux XVII[e] et XVIII[e] siècles et leurs biens confisqués. Rappelons pour mémoire le cas de Francisco Gómes de León à La Havane en 1613 et ceux de Luis Rodríguez et Antonio Mendes en 1627.

A l'époque moderne, les séfarades qui venaient à Cuba choisissaient de s'y installer tandis que les ashkénazes faisaient de l'île une étape pour gagner les États-Unis. La période située entre 1902 et 1920 correspond à l'expansion de l'industrie sucrière, ce qui attira les Juifs espagnols et ceux des Antilles. La vague migratoire issue de l'Empire ottoman au début du XX[e] siècle – tout particulièrement de Turquie – s'amplifia lorsque les Jeunes-Turcs décidèrent que la population non musulmane devait se soumettre aux obligations militaires. Ces séfarades étaient particulièrement motivés du fait de l'étroite parenté entre le judéo-espagnol qu'ils avaient conservé et l'espagnol parlé sur l'île. La plupart des séfarades originaires de la Turquie d'Europe étaient issus de petites communautés : Silivria (Silivri) et Chorlu près d'Istanbul, Kirklisse (Kilkareli) près d'Edirne (Andrinople). L'union israélite Shevet Ahim se créa en novembre 1914, sur le modèle des communautés séfarades de Turquie. Elle subvenait à tous les besoins communautaires, depuis la naissance jusqu'à la mort, et la religion constitua l'axe central de la vie collective juive. Shevet Ahim fut un organisme communautaire cen-

tralisateur qui rassemblait les Juifs séfarades de toute l'île, et même les petits groupes qui se réunissaient pour des *minyan* dans des maisons privées se considéraient comme rattachés à Shevet Ahim; mais l'émigration massive des séfarades coïncida avec le début de la chute des prix mondiaux du sucre et de la crise économique dans l'île. En 1924, l'organisation d'entraide Shevet Ahim demanda aux rabbins d'Istanbul, d'Andrinople et de Bulgarie de mettre en garde les candidats à l'émigration, de leur signaler les difficiles conditions économiques et de suspendre le flux migratoire.

Vers 1925, la population séfarade était estimée à 2 700 personnes, parmi lesquelles 700 étaient d'anciens résidents et 2 000 étaient arrivés depuis 1922. Les colporteurs séfarades jouèrent un rôle important dans le commerce entre les villes à l'intérieur du pays, car ils étaient les intermédiaires entre les centres commerciaux ruraux et les grandes villes. La croissance de nouveaux centres sucriers dans les provinces de Camagüey et d'Oriente attira les séfarades. Alors que se formait une communauté séfarade à La Havane, deux autres s'établissaient dans les villes à l'intérieur du pays, une à Camagüey, formée par des émigrants de Silivria, et une autre à Santiago de Cuba qui regroupait des Juifs originaires d'Andrinople. Le rabbin Gershom Maya, arrivé en 1923 de Silivria, devint le chef spirituel des séfarades de Cuba, et les deux autres communautés eurent aussi leur rabbin.

Avant la révolution castriste vivaient à Cuba une dizaine de milliers de Juifs dont un tiers de séfarades. Il reste aujourd'hui dans le pays un millier de Juifs et cinq synagogues dont l'une est la vieille synagogue Shevet Ahim.

Les séfarades des Indes occidentales britanniques

Robert Cohen
Département d'histoire juive
de l'université de Haïfa

La Barbade, la Jamaïque, Nièves

La Barbade fut probablement le plus ancien établissement juif de toutes les communautés caraïbes. Dès 1647-1648, les séfarades d'Amsterdam et de Hambourg expédiaient par mer du tabac de la Barbade en Italie d'où ils importaient en retour des produits méditerranéens. Très tôt, les résidents juifs furent reconnus par le gouvernement anglais comme habitants et propriétaires de plantations. La communauté s'agrandit sensiblement du fait de l'afflux de réfugiés venus du Brésil en 1654 et, plus tard, grâce aux vagues d'immigrants originaires de Hollande. En 1680, Bridgetown, le plus important centre économique de l'île, comptait 184 Juifs, soit 4,4 % de toute la population blanche. En 1792, la communauté encore accrue comprenait 147 membres de sexe masculin. En 1715, l'île abritait 275 Juifs, mais le déclin économique qui suivit entraîna une réduction de ce nombre. En 1848, il ne restait que 71 Juifs à la Barbade et, au début du XXe siècle, moins d'une vingtaine. En 1968, dans une population totale de 251 000 habitants on ne comptait plus que 80 Juifs.

La communauté juive de la Jamaïque s'établit un peu plus tard que celle de la Barbade, bien que la présence de Juifs isolés ait été signalée avant la conquête anglaise de 1655. Au cours des années 1660, des vagues d'immigrants juifs venus d'Angleterre, de Hollande et de la Guyane anglaise se succédèrent et s'installèrent dans presque toute l'île; leur centre était Port Royal qui rassemblait 72 Juifs en 1680. Après le tremblement de terre de 1692 qui détruisit Port Royal, la plupart des Juifs partirent pour Kingston qui sera désormais le principal centre juif. En 1729, 18 % de la population de Kingston était juive. En 1735 déjà, 700 à 800 Juifs vivaient à la Jamaïque et les plus riches furent naturalisés après l'Acte de natu-

ralisation de 1740. Entre cette date et 1770, 150 Juifs furent naturalisés. La population juive de l'île atteignit son zénith en 1881 : 2 595 Juifs y vivaient alors, dont près de la moitié à Kingston. Au cours du XXe siècle, ce nombre décrut de façon continue; en 1978, il était tombé à 350. En 1985, l'Assemblée unie des Israélites regroupait 185 membres.

La petite communauté juive de l'île de Nièves remonte aux années 1660. Elle édifia une synagogue en 1688 et, en 1708, ne comprenait que 6 familles, toutes composées de séfarades. Les difficultés économiques obligèrent la plupart d'entre elles à partir et, après 1768, il n'existe plus de preuves d'une présence juive dans cette île.

Servitudes

Dès l'éclosion des communautés juives dans les Indes occidentales britanniques, des inquiétudes d'ordre démographique et économique suscitèrent chez les habitants de la Barbade et les Jamaïcains des plaintes à propos de la présence des Juifs. Malgré l'appui du gouvernement anglais, favorable à l'expansion de la population, des servitudes locales persistaient. Les violences antisémites effectives, telle la destruction de la synagogue de Speightstown à la Barbade en 1739, étaient exceptionnelles, mais des restrictions d'ordre juridique et commercial furent imposées aux Juifs par les assemblées des Indes occidentales à partir de la fin du XVIIe siècle. Elles incluaient une limitation du nombre d'esclaves qu'un Juif pouvait avoir, l'exclusion des fonctions judiciaires et gouvernementales, des impôts spéciaux et, dans le cas de la Barbade en 1739, un serment particulier aux Juifs. Toutes ces contraintes furent levées par l'assemblée législative en 1802 à la Barbade, et en 1831 à la Jamaïque.

Histoire économique

Ce fut un réfugié brésilien, le docteur Raphael de Mercado, qui introduisit un nouveau modèle de moulin à cannes à la Barbade. Toutefois, très peu de Juifs appartenaient à la classe des planteurs. Les testaments de Juifs de la Barbade et de la Jamaïque datés des XVIIe et XVIIIe siècles montrent qu'ils étaient surtout des commerçants. La majorité d'entre eux étaient boutiquiers, détaillants ou

marchands au cabotage, bien qu'il y eût aussi quelques chargeurs. Ils exerçaient donc une concurrence sévère sur les négociants créoles, et les contraintes qu'on leur imposa doivent être considérées de ce point de vue. De nombreux documents montrent que l'importance du commerce juif était invariablement exagérée et mise en avant par les négociants et les marchands rivaux. Ce fut particulièrement vrai pour les activités de contrebande des Juifs dans les possessions espagnoles et à Cuba. Certes, quelques Juifs opéraient avec bonheur dans la contrebande mais leur véritable importance reposait sur les activités de service et le commerce des marchandises sèches. En 1680, à Bridgetown, 31 des 45 Juifs imposables appartenaient à la tranche des bas revenus, et en 1796, dans une communauté de 70 Juifs, 50 d'entre eux figuraient dans la tranche la plus modeste. Sur 80 familles de Juifs jamaïcains, seuls 12 foyers étaient prospères.

Histoire intellectuelle et artistique

Il est rare que les sociétés coloniales attirent les érudits, les artistes ou les philosophes; les Indes occidentales britanniques n'échappent pas à la règle. Bien que les testaments de Juifs séfarades des îles témoignent de la connaissance de l'espagnol et du portugais, la production littéraire des immigrants juifs pendant les XVII[e] et XVIII[e] siècles se réduisait généralement à des écrits d'inspiration religieuse. Le poète Daniel Levi (Miguel) de Barrios séjourna quelque temps à Tobago mais ne composa ses poèmes qu'une fois revenu en Europe. Deux Juifs jamaïcains méritent d'être cités : Daniel Israel Lopez Laguna – qui, en 1720, publia à Londres une paraphrase des *Psaumes,* rédigée en espagnol et intitulée *Espejo Fiel de Vitas* – et le *haham* Joshua Hezekiah de Cordova (1720-1797). Rabbin de la communauté juive de Kingston, il est l'auteur d'un intéressant traité où il plaide la cause de la religion révélée face à des philosophes tels que Spinoza, Hume et Voltaire. Intitulé *Reason and Faith,* son ouvrage parut à la Jamaïque en 1788.

Les séfarades des Antilles

Zvi Loker
Historien et diplomate

Saint-Domingue (Haïti)

L'île d'Hispaniola fut découverte par Christophe Colomb et nommée par lui « Petite-Espagne ». Par la suite, la partie française de l'île s'appela Saint-Domingue, tandis que la partie espagnole devint Santo Domingo. La colonie française de Saint-Domingue figure parmi les premières et les plus importantes entreprises sucrières. Elle était pour la France une source de richesse et de fierté, et on la désignait souvent comme la « perle des Antilles ».

Mis à part quelques toponymies bibliques, telles qu'Abraham, Sinaï, Palestine, Jérusalem et Jérémie – fait assez surprenant dans un pays depuis longtemps évangélisé –, on trouve à Saint-Domingue des localités appelées « Anse-à-Juifs » et « Point (et/ou Pont)-à-Juifs ». Nous avons là des preuves sûres d'une présence juive ancienne, surtout dans la partie sud du pays. Malheureusement, faute de documents, nous ne savons rien sur l'origine de ces noms, mais il est vraisemblable que des négociants et des fournisseurs juifs utilisèrent ces accès côtiers, même sans s'y établir. Ils venaient probablement des colonies néerlandaises ou britanniques des Caraïbes où l'on connaît la présence de quelques groupes de colons juifs, à partir de la première moitié du XVIIe siècle. Quelques Juifs portugais s'établirent au sud de l'île vers la fin du XVIIe siècle, tels les Depas (ou de Paz), Astruc, Mangon et Moron; mais nous ignorons s'ils furent des Crypto-Juifs ou seulement des *conversos*. Le planteur et homme d'affaires Simon Isaac Henriquez Moron appartenait certainement au premier groupe car, dans la tradition locale, il est connu comme « rabbin ». C'est lui qui est à l'origine de la toponymie « Moron », ville située dans la région montagneuse de la Grande-Anse, près de la ville portuaire de Jérémie.

A ce propos, il y a lieu de se rappeler que, même si des séfarades

existaient dans le voisinage, notamment à Curaçao, à la Jamaïque et aux îles Vierges danoises, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer l'existence d'une semblable communauté à Saint-Domingue, en dépit de la découverte d'un cimetière connu comme le « cimetière juif » au Cap-François (Cap-Haïtien de nos jours). Il y avait des Juifs dans la partie ouest, à Léogane – où résidait le médecin Michel Lopez de Pas, « médecin du Roy » au début du XVIIIe siècle –, à Petit-Goâve (un Mendès-France parmi les planteurs), à Port-au-Prince, ainsi qu'autour du Cap-François, à Port-de-Paix et dans d'autres localités du Nord. Au XVIIIe siècle ils se regroupèrent en congrégation, afin de s'acquitter d'une contribution imposée par le gouverneur, l'admiral d'Estaing. L'opération fut menée par David Gradis, qui avait le titre de syndic, titre qui était, à l'époque à Bordeaux, équivalent à celui de président de la communauté juive. Il est possible que ce « chef des Juifs » de Saint-Domingue ait appartenu à la célèbre famille d'armateurs bordelais.

La population juive de Saint-Domingue provient essentiellement des communautés judéo-portugaises du Sud-Ouest de la France, principalement Bordeaux et Saint-Esprit-lès-Bayonne. Lors de l'expulsion des Juifs de la Martinique, il semble que la majorité des expulsés aient trouvé un refuge dans les ports du sud de Saint- Domingue, notamment aux Cayes, à Saint-Louis, à Acquin, à Acul et à Jacmel, où selon toute vraisemblance, il y avait déjà des coreligionnaires. Un siècle plus tard, d'Estaing fut surpris d'y trouver plusieurs familles juives. Il leur ordonna sur place d'entreprendre des travaux publics, en échange de la tolérance qu'il leur accordait. A cet égard, nous citerons un passage caractéristique de son rapport soumis à Versailles, expédié le 8 septembre 1764 : « Je me depesche de vous rendre compte que j'ai fait contribuer pour le bien publique *et non pour moi* [souligné dans le texte] les synagogues de Saint-Louis et des Cayes; des Juifs propriétaires d'esclaves qu'ils rendent Israélites comme eux; qui achètent et qui possèdent des terres, dans un pays chrétien, doivent pour y être tolérés, faire venir de l'eau dans les villes, fournir des batteaux au Roy et s'occuper d'autres petites utilités qui leur feront honneur dans les siècles futurs; c'est ce que je leur ai conseillé, cela n'est pas considérable, mais Mr Gradis pourrait les désaprouver, et cryer; j'ai d'ailleurs mesuré ces petits dons gratuits, sur la bonne, ou mauvaise, conduite de ces enfants de Moyse. »

Certains colons juifs menèrent une existence de Crypto-Juifs (le terme péjoratif de marranes est souvent utilisé), tel Moron dont

nous avons parlé plus haut, qui se maria dans une église. L'enterrement des Juifs, comme d'autres hérétiques (protestants), causa des problèmes au clergé. Quoique les décès figurent dans les registres paroissiaux, les morts ne furent pas correctement ensevelis, sauf dans la région du Nord.

Au Cap, une congrégation juive fonctionnait, organisée par des négociants de Curaçao qui y résidaient ainsi que nous l'apprend l'histoire de la communauté mère, Mikvé Israel (« Espérance d'Israël »); en effet, elle y avait envoyé un ministre officiant.

Nous avons la certitude de l'existence d'une congrégation puisque la communauté juive, en formation à Philadelphie, envoya en effet une lettre adressée « à nos frères au Cap-François », demandant un don pour la construction de leur synagogue. S'il y eut une réponse, elle ne fut pas conservée.

La présence d'habitants juifs dans les différentes zones de Saint-Domingue fut constante, jusqu'à la révolution haïtienne. Les trois stèles funéraires récemment découvertes par le missionnaire et médecin William Hodges en font foi. Les inscriptions y sont en français, avec la bénédiction usuelle en portugais. Toutes sont datées des années 1780, c'est-à-dire vers la fin de la colonie.

Nous avons découvert quelques cas d'abjuration de Juifs; ils furent assez rares; c'est pourquoi on les a marqués avec éclat.

En dépit de la politique antijuive de la cour à Versailles visant à diminuer, voire à exclure les Juifs des colonies, et malgré le Code noir de 1685, il y eut donc pendant toute l'époque coloniale des Juifs pratiquant ouvertement ou secrètement leur religion à Saint-Domingue. Les gouverneurs et intendants furent de temps à autre obligés d'en diminuer l'importance ou même de nier leur existence dans l'île. Ces Juifs ne posèrent pas de problèmes particuliers aux autorités, qui les considérèrent, semble-t-il, comme des éléments utiles à l'économie de la colonie.

De nos jours, dans la capitale, Port-au-Prince, nous avons retrouvé des noms « portugais » comme Morales, Leon, de Marchena, Penha, Del Valle (francisé en Delbaille), Guinamaraens (abrégé en Guimarin), Campos, Rabbah, Robles et Motta.

La Martinique

En 1630, quelques familles du Brésil vinrent s'installer sur l'île. Un document officiel mentionne en effet à cette date l'arrivée d'une

« cargaison de Juifs et d'hérétiques hollandais ». Après quelques hésitations le gouverneur-patron de l'île, le général Jacques du Parquet, les autorisa à s'installer, espérant tirer bénéfice de leur capital, constitué d'or et de pierres précieuses, et de leur commerce. En 1640, les noms de Moïse Pereira et de Daniel Trezel sont mentionnés, et l'on sait qu'en 1652 plusieurs magasins situés au fort Saint-Pierre appartenaient à des Juifs.

A cette époque, huguenots et Juifs jouissaient d'une relative tolérance, même si elle était changeante, comme le prouve une interdiction de négocier concernant les Juifs en février 1658, révoquée en septembre de la même année. Toutefois il était interdit aux Juifs de commercer le dimanche, sous peine d'amende allant jusqu'à 300 livres de pétun (tabac prêt à être consommé).

En 1664 arriva un groupe de Portugais, parmi lesquels Jacob Louis « le Juif », agent commercial de marchands d'Amsterdam, Isaac Navarro, Aaron Franco, Lopez Gomes, Cohen Rodrigues d'Oliveira et Benjamin Dacosta. On attribue à ce dernier l'amélioration des techniques de la production sucrière. D'autres noms de Portugais apparaissent dans les annales de la Martinique comme Isaac Le Tob, Lopez Henriquez, da Silva et d'Andrade.

Un témoignage contemporain, celui de l'abbé Biet, décrit les Juifs comme « possédant plusieurs magasins au fort de Saint-Pierre... Ils étaient les principaux marchands ». Le jour du marché fut reporté du samedi au vendredi afin que les Juifs pussent observer le shabbat. Mais les Juifs avaient également une activité agricole importante. On sait que, durant ces années-là, les résidents juifs exportaient du tabac et possédaient un grand nombre d'esclaves. En 1671, Colbert fit l'éloge de ce que les Juifs « avaient fait pour la culture de leurs terres ».

Une dizaine de familles juives au moins vivaient à la Martinique en 1670. Malgré l'opposition permanente des Jésuites, les Juifs bénéficièrent d'un décret royal qui légalisait leur statut et leur garantissait des droits égaux et « une entière liberté de conscience » aussi longtemps qu'ils ne seraient pas un objet de scandale pour les catholiques. Cette autorisation officielle équivalait à une nette victoire des principes mercantilistes sur les scrupules d'ordre religieux, et davantage de Juifs émigrèrent à la Martinique. Au milieu des années 1670, la communauté séfarade de Hambourg offrait aux Juifs pauvres l'argent de la traversée afin qu'ils partissent pour la Martinique où l'établissement juif s'agrandit.

En 1676, sans que nous puissions encore parler de communauté organisée, faute de documents, on sait que Aaron Lopez de Bordeaux et Isaac Pereira de Libourne firent parvenir des rouleaux de la Loi aux Juifs de l'île. Le recensement de 1680 atteste la présence de 81 Juifs logés dans seize cases qui leur appartenaient. La plupart d'entre eux s'occupaient de transport maritime et de transport international.

Les années 1681 et 1682 furent marquées par une agitation antijuive organisée par les missionnaires jésuites qui demandaient dans deux mémoires l'expulsion des Juifs. La mort de Colbert en 1683 mit un terme à la politique mercantiliste. Le nouveau gouverneur, le comte de Blénac, permit aux Jésuites d'obtenir gain de cause puisqu'il décréta qu'on n'avait plus besoin des Juifs. Le décret royal d'expulsion fut signé en septembre 1683 et exécuté en mai-juin de l'année suivante; il concernait 92 personnes. Il s'agit d'un acte unique dans l'histoire des Juifs des Caraïbes puisqu'on ne connaît aucun autre cas d'expulsion de Juifs dans cette région. Cette mesure précéda le Code noir de mars 1685, lequel excluait toute présence juive dans les territoires français dès son premier paragraphe.

Au XIXᵉ siècle, Abraham Cahen, le premier historien à véritablement s'occuper des Juifs dans les colonies françaises, fait état d'un mémoire, daté du 11 novembre 1689, qui plaidait en faveur du retour des Juifs; il resta sans effet, comme le prouve le refus d'entrer à la Martinique signifié en 1694 à un certain Dacosta et à six familles de Bayonne. Cette politique fut ultérieurement révisée car, en 1718, des documents nous révèlent la présence d'Abraham Mendes et le fait qu'Abraham Gradis s'occupait dans l'île d'une plantation de cacao. Quoique l'interdiction ne fût pas levée au cours du XVIIIᵉ siècle, un certain nombre de Juifs revinrent à la Martinique où, selon un rapport de 1770, ils y étaient « tolérés depuis longtemps »; cependant, le décret d'interdiction concernant la présence d'hérétiques dans l'île fut renouvelé en 1777.

A partir du XVIIIᵉ siècle, la présence juive fut très discrète, et ce n'est que récemment, avec l'arrivée de rapatriés juifs d'Algérie, que fut constituée une communauté, puisque ceux-ci fondèrent un consistoire à Fort-de-France.

Abrégé de l'histoire des Juifs de Saint-Eustache

Charles Gomes Casseres
Historien

L'île de Saint-Eustache, une des six îles des Antilles néerlandaises, est située dans les Caraïbes du Nord, près des îles Vierges, qui appartiennent aux États-Unis. Elle s'étend sur 21 kilomètres carrés et sa population dépasse à peine le millier d'habitants.

En dépit de sa petite taille, l'île a joué un grand rôle dans l'histoire américaine. En 1776, elle fut le premier pays au monde à saluer officiellement le drapeau des États-Unis d'Amérique, alors en pleine guerre d'indépendance. L'île servit aussi d'important dépôt pour soutenir en marchandises, en armes et en munitions les armées révolutionnaires de George Washington. Ces denrées étaient stockées dans des entrepôts par leurs importateurs et, de là, elles étaient chargées sur des schooners qui partaient forcer le blocus imposé par les Britanniques. C'est pendant ces années que l'île fut appelée « le Rocher d'or ».

Des Juifs séfarades s'installèrent sur l'île dès 1660. Cette année-là, on signale qu'un certain Abraham Israël Henriquez y rencontra un certain David Saraiva. Entre 1703 et 1709, les familles Lopes, Henriquez, Pinheiro, Obediente et Nunes Netto vécurent sur l'île. Par la suite, certains retournèrent à Curaçao; mais deux décennies plus tard il y avait à nouveau suffisamment de Juifs pour qu'un cimetière fût consacré en 1730. En 1737, leur nombre était assez élevé pour justifier la construction d'une synagogue. Avec l'aide financière des communautés portugaises d'Amsterdam et de Curaçao, d'où étaient originaires la plupart des séfarades de Saint-Eustache, elle fut édifiée et nommée Honem dalim (« Miséricordieuse envers les nécessiteux »); et la rue étroite où elle se trouve s'appelle « allée de la Synagogue ». Ses membres étaient un mélange de séfarades venus de Curaçao, d'Angleterre, de France, de Hollande et d'ashkénazes de Bohème, d'Allemagne et des Provinces-Unies. Il arrivait que de ce mélange surgissent d'aigres disputes, mais, grâce

à l'intervention du commandant hollandais de l'île, elles étaient rapidement apaisées. La communauté juive prospéra énormément durant la guerre d'indépendance, et pendant cette période Juifs et non-Juifs accumulèrent beaucoup de biens. Cela dura jusqu'en 1781, lorsque la Grande-Bretagne envoya l'amiral George Rodney châtier l'île pour le soutien qu'elle avait offert aux armées rebelles américaines. Rodney s'empara de Saint-Eustache sans résistance et se mit alors à piller systématiquement toutes ses richesses; il incendia ensuite les bâtiments principaux et les entrepôts; enfin il dispersa la population mâle – laissant sur place les femmes et les enfants – à travers un nombre important d'îles des Caraïbes dans le but de briser leur puissance économique collective. L'amiral Rodney confisqua cent soixante-quinze bâtiments qui se trouvaient à l'ancre dans le port et les envoya, richement chargés de leur butin, en Angleterre. On estime à quarante-huit millions de florins les dommages ainsi causés à l'île. Mais Saint-Eustache ne demeura pas longtemps anglaise : à la fin de la même année, le marquis de Bouillé, à la tête d'une flotte française, conquit l'île et restaura chacun dans ses possessions. La plupart des Juifs qui avaient été dispersés regagnèrent Saint-Eustache. Le traité de paix signé en 1784 rendit l'île aux Hollandais, mais son importance économique avait pris fin avec la guerre d'indépendance américaine. De 1795 à 1850, la population juive alla s'amenuisant et, à partir de cette date, il n'y eut plus que trois Juifs sur l'île. Il n'en reste aucun aujourd'hui. La coquille vide de la synagogue – en fait ses quatre murs – attend qu'on la restaure. Le petit cimetière avec ses vingt-deux pierres tombales a été préservé et les inscriptions sont toujours lisibles. Les ruines de la synagogue et le cimetière attirent les chercheurs et les visiteurs de l'étranger qui s'intéressent à l'histoire colorée de ce qui fut autrefois une colonie juive lointaine et prospère.

BIBLIOGRAPHIE

Histoire des séfarades du Mexique

N. ELNECAVÉ, *Los hijos de ibero-franconia*, Buenos Aires, 1981.
Enciclopedia judaica castellana, article « Méjico », 1950.
C.A. KRAUSE, *Los Judíos en Mexico. Una historia con énfasis*, Mexico, 1987.
S. B. LIEBMAN, « The Secret-Jewry in the Spanish World Colonies : 1500-1820 », dans R. Barnett et W. Schwab, *The Western Sephardim. The Sephardi Heritage*, vol. 2, Grendon, 1989.
Tefutzot Israel (« la diaspora d'Israël »), vol. 16, n° 1, mars 1978 (en hébreu). Ce volume est entièrement consacré à l'Amérique espagnole.
J. TORRIBIO MEDINA, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Méjico*, Santiago du Chili, 1905.

Les séfarades d'Amérique centrale

J. BELLER, *Jews in Latin America*, New York, 1969.
E. CHINCHILLA AGUILAR, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala, 1953.
I.S. EMMANUEL, *Religious Stones of Curaçâo, Curaçâo Jewry 1656-1957*, New York, 1957.
E.A. FIDANQUE, R. de LIMA, V.E. SASSO, M.E.D.L. PERKINS, J. MELAMED, *Kol Shearit Israel. Cien años de vida judía en Panamá, 1876-1976*, Panama, 1977.
J. KOVADLOF (éd.), *Comunidades judías de latinoamérica (1971-1972)*, Buenos Aires, 1974.
P. LINK, *Manual enciclopedico judío*, Buenos Aires, 1950. Voir les articles « Costa Rica », « Guatemala », « Honduras », « Méjico », « Nicaragua », « Panamá », « El Salvador ».
H.K. MEYER, *Historical Dictionary of Nicaragua*, Methuen (N.J.), 1972.
S. NUDELSTEJER, « Iehudim beartzot America hatijonit » (« Les Juifs dans les pays d'Amérique centrale ») et « Ha-Iehudim be America Tijona » (« Les Juifs d'Amérique centrale »), *Betfutzot Hagola*, 15e année, n° 1, janv.-mars 1978, Jérusalem.
A. OSORIO, « Kol Shearit Israel. 1876-1976 », *Revista de oriente y occidente*, Jérusalem, vol. 2, n° 5, oct. 1954.
C. ROTH, *Histoire des marranes*, Paris, 1990.
S. SAYAN de MIZRACHI et N. ARJONA, *La saga de los sefarditas – medio oriente a Panamá*, Panamá, 1986/5747.

Les séfarades des Indes occidentales britanniques :
La Barbade

J.I. ISRAEL, « Menasseh ben Israel and the Dutch Sephardic Colonization Movement of the Mid-Seventeenth Century, 1645-1657 », dans Y. KAPLAN, H. MÉCHOULAN et R.H. POPKIN, *Menasseh ben Israel and his World*, Leyde, 1989, p. 139-163.
W.S. SAMUEL, « The Jewish Colonists in Barbados in the Year 1680 », *A Review of in TJ HSE*, vol. 13 (1932-1935), p. 1-111, Londres, 1936.
E.M. SHILSTONE, *Monumental Inscriptions in the Burialground of the Jewish Synagogue of Bridgetown, Barbados, with historical Notes from 1630*, Londres, 1955 ; Bridgetown, 1956 (1968).

La Jamaïque
J.A.P.M. ANDRADE, *A Record of the Jews of Jamaica. From the English Conquest to the Present Time*, Kingston, 1941.
T.G. AUGUST, « Family Structure and Jewish Continuity in Jamaica Since 1655 », *American Jewish Archives*, 41, 1989, p. 27-42.

W. BAILEY, « Social Control in the Pre-Emancipation Society of Kingston, Jamaica », *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 24, 1978, p. 97-110.
R. COHEN, « Early Caribbean Jewry : A Demographic Perspective », *Jewish Social Studies*, 45, 1983, p. 123-134.
S.A. FORTUNE, *Merchants and Jews : The Struggle for British West Indian Commerce, 1650-1750*, Gainesville (Fla.), 1984. (Bibliographie très complète.)
E. HENRIQUES de SOUSA, *Pictorial*, Kingston, 1986.
C.S. HOLZBERG, *Minorities and Power in a Black Society. The Jewish Community of Jamaica*, Lanham (Ma.), 1987.
S.J. et E.H. HURWITZ, « The New World Sets an Example for the Old : The Jews of Jamaica and Political Rights, 1661-1831 », *American Jewish Historical Quarterly*, 55, 1965, p. 37-56.
B.W. KORN, « The *Haham* de Cordova of Jamaica », *American Jewish Archives*, 18, 1966, p. 141-154.
Z. LOKER, « An Eighteenth-Century Plan to Invade Jamaica : Isaac Yeshurun Sasportas, French Patriot or Jewish Radical Idealist? », *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 18, 1974, p. 132-144.
R. SCOTT DEPASS, « Spanish and Portuguese Jews of Jamaica, Mid-Sixteenth-Mid-Seventeenth Century », *Jamaica Journal*, 43, 1979, p. 91-101.
H.P. SILVERMAN, *A Panorama of Jamaican Jewry*, Kingston, 1960.

Nièves
M.H. STERN, « Some Notes on the Jews of Nevis », *American Jewish Archives*, 10, 1958, p. 151-159; « A Successful Caribbean Restoration : The Nevis Story », *American Jewish Historical Quarterly*, 61, 1971, p. 19-32.

Les séfarades des Antilles

Ouvrages généraux
J.R. MARCUS, *The Colonial American Jews 1492-1776*, Detroit, 1970, 3 vol.
J.-B. DU TERTRE, *Histoire générale des Antilles*, Paris, 1667-1671, 4 vol.

La Martinique et Saint-Domingue
A. CAHEN, « Les Juifs de la Martinique au XVIIe siècle », *Revue des études juives*, 2, 1881, p. 93-122; « Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle », *Revue des études juives*, 4, 1882, p. 127-145, 236-248; 5, 1882, p. 68-92, 258-272.
L. CHALEAU, *La Société à la Martinique au XVIIe siècle*, Caen, 1966.
N.M. CROUSE, *The French Struggle for the West Indies 1665-1713*, New York, 1943, repr. 1966.
I.S. EMMANUEL, « Les Juifs de la Martinique et leurs coreligionnaires d'Amsterdam au XVIIe siècle », *Revue des études juives*, 123, 1964, p. 511-516.
I.S. et S.A. EMMANUEL, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinnati, 1970, 2 vol.
J. FOUCHARD, *Les Marrons de la liberté*, Paris, 1972.
L.M. FRIEDMAN, « Jews in the French Colonies », *Jewish Pioneers and Patriots*, Philadelphie, 1945, p. 81-94.
W. HODGES, *Les Juifs du Cap. Évidence d'une communauté juive au Cap-François*, Limbé (Haïti), 1985.
J.-B. LABAT, *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne*, Paris, 1730.
Z. LOKER, « Un diplômé de Montpellier : Lopes de Paz, " médecin du Roy " à Saint-Domingue », *Revue d'histoire de la médecine hébraïque*, 119, 29e année – n° 4, Paris,

déc. 1976 ; « Membres de la famille Depas (ou de Paz) à Saint-Domingue », *Conjonction. Revue franco-haïtienne*, mars-avril, 1977 ; « Toponymies juives en Haïti », *ibid.*, oct. 1977 ; « Un cimetière juif au Cap-Haïtien (Haïti) », *Revue des études juives*, 136, fasc. 3, juill.-déc. 1977, p. 425-427 ; « Simon Isaac Henriquez Moron. Homme d'affaires de la Grand'Anse », *Revue de la société haïtienne d'histoire et de géographie*, Port-au-Prince, 37, 1979, p. 56-69 ; « Jewish Presence, Entreprise and Migration Trends in the Caribbean Identity : The Question of Patrimony », in *Cultural Tradition and Caribbean Identity*, Gainesville, 1980 ; « Jews in the Grand'Anse Colony of Saint-Domingue », *American Jewish Archives*, 34, n° 1, avril 1982, p. 89-97 ; *Jews in the Caribbean. Evidence on the History of the Jews in the Caribbean Zone in Colonial Times*, Jérusalem, à paraître.

E. MOREAU DE SAINT-MÉRY, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*, Paris, 1958, 3 vol.

J. PETITJEAN-ROGET, « Les Juifs de la Martinique dans l'Ancien Régime », *Revue d'histoire des Colonies*, t. XLIII, 1956, 2e trim., p. 138-158.

J. RENNARD, « Juifs et protestants aux Antilles françaises au XVIIe siècle », *Revue d'histoire des missions*, n° 10, 1933.

E. RUESCH, *Die Revolution von Saint-Domingue*, Hambourg, 1930.

Amérique du Sud

Crypto-Juifs et séfarades en Amérique espagnole depuis l'époque coloniale jusqu'à la formation des républiques latino-américaines

Leonardo Senkman
Institute of Contemporary Jewry
Université hébraïque de Jérusalem

S'il est bien acquis que la formation des communautés juives séfarades en Amérique latine est la résultante des processus migratoires vers les républiques latino-américaines durant les premières décennies qui suivent leur émancipation au XIXe siècle, il est également certain que la présence clandestine des séfarades durant la période où l'empire hispano-américain fut déclaré *judenrein* – sans Juifs – laissa des traces durables bien après la fin de l'Inquisition. On doit donc relier et étudier les deux époques pour rendre compte de l'histoire sociale, économique et culturelle des séfarades.

Il faut également mettre en rapport l'installation des expulsés et de leurs descendants avec l'ensemble de l'histoire juive depuis le XVe siècle et souligner la dimension spécifique de l'histoire coloniale hispano-américaine et des nouveaux États qui firent leur apparition au XIXe siècle.

Les historiens ont consacré de nombreux travaux à la participation des *conversos* et des Crypto-Juifs aux expéditions qui amenèrent à la découverte du Nouveau Monde espagnol, à sa conquête et à sa colonisation. Toutefois, peu de chercheurs ont tenté d'étudier la présence d'un réseau de relations ethniques entre ces Juifs du secret venus d'Espagne et du Portugal et la diaspora séfarade après l'expulsion. Seymour B. Liebman fit un premier point de la situation concernant ce groupe hétérogène qui gagna la Nouvelle-Espagne (le Mexique) après 1493. Le nombre de ces immigrés augmenta entre 1580 et 1642, mais le flot se tarit pratiquement au XVIIIe siècle, à l'époque de l'indépendance. La plupart de ces Crypto-Juifs vivaient dans des centres urbains, à San Juan, Guadalajara, Mexico, Puebla, Veracruz, Lima, Carthagène, Potosí, Tucumán, Cordoba et Buenos Aires; nombre d'entre eux s'adonnaient également à l'agriculture, à l'importation et à l'exportation ou dirigeaient des mines d'argent ainsi que des propriétés. Entre 1600 et 1650, compte tenu de l'ar-

rivée massive de séfarades dans les colonies portugaises et espagnoles du Nouveau Monde, on désigna ces immigrants sous le nom de « Portugais », entendu comme synonyme de Crypto-Juifs. Les riches sources documentaires des procès de l'Inquisition à Mexico, à Lima et à Carthagène, et tout particulièrement les archives de ces deux dernières villes, permettent une étude sur les plans historique, anthropologique, culturel, social et psychologique de la spécificité des Crypto-Juifs durant les XVI[e] et XVII[e] siècles.

Venezuela

La présence des Crypto-Juifs au Venezuela est attestée dès le début du XVII[e] siècle. Un tribunal inquisitorial fut établi à Carthagène-des-Indes (en Colombie) en 1610; sa juridiction s'étendait à toutes les provinces du Venezuela. Luis Franco Rodríguez, « Portugais nouveau-chrétien », et Pedro López, « Portugais descendant d'Hébreux, âgé d'une soixantaine d'années, qui ne travaillait pas le samedi, changeait de vêtements ce jour-là et observait fidèlement la Loi de Moïse », sont les premiers judaïsants poursuivis par l'Inquisition de Carthagène. Il semble que cette institution n'ait pas eu à connaître de très nombreux cas de crypto-judaïsme, même si beaucoup de Crypto-Juifs vivaient à Caracas vers le milieu du siècle.

Il est établi qu'en 1693 fonctionna à Tucacas, petit port de l'État de Falcón, une petite communauté juive appelée Santa Irmandade.

Des noms célèbres, comme les Azevedo, Benjamin, Capriles, Cardozo Curiel, de Castro, da Costa, de Lima, de Sola, Devalle, Fidanque, Fonseca, Henríquez, Lindo, Maduro, Moron, Pereira, Pissarro, Piza, Ricardo, Robles, Salas, Sasso, Senior, Toledano, Valencia et bien d'autres, sont liés à l'histoire de la conquête de l'indépendance par Bolivar et à la vie sociale et économique du Venezuela. L'histoire de deux familles, les de Sola et les Ricardo, est exemplaire.

Après leur expulsion d'Espagne, les frères Isaac et Baruch de Sola émigrèrent au Portugal, puis dans les colonies portugaises, où ils eurent maille à partir avec l'Inquisition. Leurs descendants s'en furent à Amsterdam et à Londres. Le premier de Sola qui s'établit à Curaçao fut Jacob de Sola, né à Amsterdam en 1737, qui mourut dans cette île en 1812. Un de ses descendants, Juan de Sola, personnalité haute en couleur, fut le seul Juif qui devint général de

brigade au cours des luttes pour l'indépendance de l'Amérique du Sud. Il connut Simon Bolivar et se rendit en 1817 à Angostura, au Venezuela, pour rejoindre les rangs des patriotes. Il participa à la bataille de Carabobo en 1821, fit partie de la rédaction du *Correo del Orinoco* – le journal des patriotes – puis s'en vint vivre à Valencia où il se convertit au catholicisme et consacra le reste de sa vie au journalisme.

La famille d'Israël Ricardo s'était réfugiée en Italie après l'expulsion d'Espagne et, à partir de la fin du XVIIe siècle, une branche de la famille s'établit à Amsterdam. Un de ses descendants, Mordechaï Ricardo, émigra à Curaçao où il offrit son aide à Simon Bolivar et aux patriotes quand le *Libertador* se réfugia dans l'île après l'échec du soulèvement dont Francisco Miranda avait pris la tête en 1812.

Les descendants des familles de Sola et Ricardo s'intégrèrent à la haute société vénézuélienne et furent membres de la communauté juive. Toutefois, malgré leurs efforts, les séfarades venus du Portugal ou de Hollande pour maintenir le judaïsme à Coro, à Barcelona ou à Caracas ne parvinrent pas à constituer une organisation communautaire et synagogale.

Les premiers Juifs gagnèrent Coro à partir de Curaçao en 1820. Après avoir promulgué la Constitution de 1821 qui abolissait officiellement et définitivement l'Inquisition, Bolivar, le *Libertador*, invita des Juifs à s'établir dans la république. Nombre de familles éminentes dont nous avons déjà mentionné les noms répondirent à cet appel, s'établirent à Coro ou à Maracaibo et y développèrent le commerce, la banque et la navigation. Plus tard, l'importance de certaines firmes commerciales et bancaires comme celles de Jacobo Abraham Jessurun & Zoon fit que le gouvernement du Venezuela leur concéda le monopole des services du courrier depuis La Guaira à Santo Thomas pour relier le pays avec l'Europe par l'intermédiaire d'une ligne postale maritime régulière. Une autre firme particulièrement prospère doit être mentionnée à cette époque, celle de A. M. Seixas et Co, dirigée par Elias de Sola.

Dès 1830, un petit nombre de Juifs s'était établi à Puerto Cabello. David Lobo écrit en 1854 que le service religieux du Grand Pardon se faisait dans sa maison en présence de quatorze hommes et de sept femmes, sous la direction de Samuel Jessurun Pinto. Plusieurs *mohels* de Curaçao se rendirent à Puerto Cabello de 1847 à 1870. Moisés Frois Ricardo constitua un registre des naissances et des

circoncisions qui témoigne de son travail au service de la Nation dans les Caraïbes; commencé à Kingston, à la Jamaïque, en 1840, il s'achève à Caracas en 1878 et fait état de 199 circoncisions.

En 1830, David Hoeb fut nommé maire de Coro, et l'hymne de l'État de Falcón fut écrit par le poète Elias David Curiel (1871-1924); son exécution eut lieu pour la première fois en 1905.

L'histoire de la communauté séfarade du Venezuela prend une autre dimension avec l'arrivée, au début de notre siècle, des Juifs marocains dont nous parlerons plus loin.

Colombie

Le gouvernement républicain de la Colombie accorda en 1819 la liberté religieuse « aux membres du peuple hébreu », mais bien avant cette date des Crypto-Juifs étaient arrivés dans le vice-royaume de Nouvelle-Grenade avec les conquistadors. L'installation du tribunal de l'Inquisition à Carthagène fut à l'origine de procès contre les judaïsants. En 1636, de nombreux Crypto-Juifs de la ville furent arrêtés et leur sentence proclamée lors d'un autodafé, pièce maîtresse d'une campagne destinée à éradiquer ce que l'on avait nommé la « Grande Complicité ». Le cas le plus grave fut celui de Juan Rodríguez Mesa, brûlé vif en 1638.

Compte tenu de ce qui fut trouvé dans la zone d'Antioquia sur les coutumes, les habitudes religieuses et les caractéristiques linguistiques, on suppose que c'est dans cette région que s'établirent les Crypto-Juifs. Toutefois, les recherches menées jusqu'à présent ne confirment pas ces hypothèses.

En 1639 se produisit un événement apparemment mineur qui eut cependant un retentissement considérable dans l'histoire du judaïsme. Alors qu'il traversait les montagnes en Colombie, Antonio de Montesinos *alias* Aaron Levi, un nouveau chrétien né au Portugal, entendit le chef de ses porteurs indiens, un certain Francisco, se plaindre des mauvais traitements que les Espagnols faisaient subir aux Indiens et faire allusion à un peuple caché qui les vengerait des maux dont les accablaient les conquérants. Puis Montesinos gagna Carthagène-des-Indes où il fut arrêté par l'Inquisition. Dans sa prison, il eut tout le temps de méditer sur son passé. La réflexion de l'Indien Francisco lui revint à l'esprit et l'amena à se convaincre que le peuple caché auquel l'Indien avait

fait allusion était celui des Hébreux. Ayant échappé aux griffes de l'Inquisition, Montesinos parvint à retrouver Francisco et à gagner sa confiance en lui avouant qu'il était « fils d'Israël ». L'Indien consentit à lui servir de guide et ils cheminèrent de concert à travers les montagnes à la recherche de ce peuple secret. Ils rencontrèrent ces hommes qui n'avaient pas l'apparence d'Indiens, affirmaient appartenir à la postérité d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Ruben, et vivaient cachés. Montesinos, conscient d'avoir enfin découvert les descendants des dix tribus perdues, gagna Amsterdam où il raconta son histoire. C'est à partir de celle-ci que Menasseh ben Israël écrivit son célèbre ouvrage *Esperanza de Israel* qui connut des dizaines d'éditions dans toutes les langues jusqu'à nos jours et fut diffusé dans les communautés juives du monde entier. Ce livre contribua à alimenter, à partir de 1650, la traditionnelle espérance messianique juive.

Au début du XIXᵉ siècle, les Juifs s'installèrent ouvertement à Santa Maria, à Roacha et à Carthagène. Après l'indépendance, vers les années 1830, c'est à Baranquilla que la majorité des Juifs s'établit, et la population juive s'accrut avec les émigrants venus de la Jamaïque et de Curaçao. Baranquilla s'agrandit grâce à l'énergique impulsion des séfarades qui participèrent à la construction des services publics, à la mise en place d'un service sanitaire et développèrent le port et les banques. En 1853, le gouvernement leur concéda une propriété pour y établir leur cimetière. Vers 1877 s'était organisée une communauté juive à prédominance hispano-portugaise, et ses dirigeants les plus importants jusqu'au début du XXᵉ siècle furent Agustín Senior et David de Sola. Les descendants de certains des premiers habitants séfarades de Baranquilla se convertirent au catholicisme et occupèrent des postes importants dans la vie publique comme ceux de sénateur ou de maire.

L'actuelle communauté séfarade fut constituée dès la fin de la Première Guerre mondiale avec des membres originaires de Turquie, de Grèce, d'Afrique du Nord et de Syrie. Ils s'occupaient principalement de commerce et d'industrie textile. Vers 1935, il y avait en Colombie un peu plus de 2 000 Juifs; deux ans plus tard, ce chiffre s'éleva à 3 000, mais, en 1943, la population juive s'était accrue d'environ 4 000 ashkénazes qui avaient fui le nazisme.

Des mouvements antisémites apparurent dès 1930, relayés par une certaine presse antijuive. A l'issue de la Conférence panaméricaine de 1948, 130 magasins juifs furent détruits à Bogota. Mais,

en dépit de cet épisode, il semble que l'antisémitisme n'ait pas pénétré les couches populaires.

De nos jours, des séfarades sont installés majoritairement à Bogota, mais également à Cali et à Baranquilla : ils sont mille sur une population juive de 7 000 personnes.

Pérou

Lima fut le siège principal de l'Inquisition en Amérique du Sud pendant la période de l'Empire colonial espagnol à partir de 1570. Comme nous l'avons vu, la présence massive de Crypto-Juifs se manifesta à partir de 1580 et dans les décennies qui suivirent. Le nombre des *conversos* était tel à Lima que le commerce de la ville était entièrement entre leurs mains; la rue en face du palais du cardinal s'appelait – et s'appelle encore – la *calle de los judíos*, la rue aux Juifs. Dix Crypto-Juifs furent jugés en 1595, quatorze en 1600 et vingt-huit en 1605 : quinze d'entre eux furent condamnés au bûcher et brûlés, soit en personne, soit en effigie. L'amnistie générale concédée aux Crypto-Juifs en 1601 constitua une parenthèse de tranquillité jusqu'en 1625. Durant ces années, des nouveaux chrétiens portugais gagnèrent le Pérou où ils jouirent d'une situation économique favorable, s'adonnant au commerce en gros. Le jugement d'un riche marchand crypto-juif en 1634, arrêté avec soixante-quatre autres judaïsants par l'Inquisition, provoqua une véritable panique chez les commerçants de Lima, aussi bien chez les vieux chrétiens que chez les *conversos*. En effet, ils craignaient que la confiscation des biens des accusés n'entraînât la ruine de tous leurs créanciers. A partir de 1634, lorsque les Espagnols se rendirent compte du fait que les Hollandais cherchaient à s'implanter en Amérique latine, eurent lieu de multiples arrestations de *conversos* accusés de conspiration. L'Inquisition fit une centaine de prisonniers et provoqua une fuite massive de nouveaux chrétiens à partir du moment où le procès établit la culpabilité de soixante-trois des suspects de la « Grande Conspiration »; ils furent condamnés lors d'un autodafé spectaculaire, le 23 janvier 1639. Onze d'entre eux furent brûlés vifs et deux en effigie; parmi les victimes figuraient Manuel Bautista Pérez et Francisco Maldonado de Silva. Le premier était un richissime marchand portugais, arrêté avec cent judaïsants dans un édifice qui faisait fonction de synagogue secrète à moins de cent mètres du siège

central de l'Inquisition; le second était un médecin-chirurgien originaire de Tucumán. Le Saint-Office l'arrêta à Concepción, au Chili, en 1627, et le fit comparaître devant le tribunal de Lima où il fut torturé, jugé et brûlé après avoir passé près de douze ans en prison. Après ces autodafés, la persécution marqua une pause et quelques affaires en cours contre les judaïsants furent reportées; très peu d'entre elles donnèrent lieu à des poursuites.

Trois personnes se détachent du lot des victimes des rares autodafés qui eurent lieu au XVIIIe siècle. La première, en 1720, fut Teodoro Candioti, un chrétien du Levant; la deuxième, une dame de la noblesse, Doña Ana de Castro en 1736, et la dernière Don Juan de Loyola y Haro, un descendant de la famille d'Ignace de Loyola. Faussement accusé de judaïser, il fut maintenu dans les geôles inquisitoriales où il mourut en 1745; toutefois, son procès fut révisé et il fut déclaré innocent à titre posthume.

Les Juifs du Pérou moderne ne sont pas issus des Crypto-Juifs de l'époque coloniale. Cependant un grand nombre de familles chrétiennes originaires du Pérou ne font aucune difficulté pour reconnaître qu'elles descendent de Crypto-Juifs ou de nouveaux chrétiens.

Vers 1880 arriva dans le Pérou indépendant un premier groupe d'immigrants séfarades originaires du Maroc espagnol; ils s'établirent dans la région amazonienne et s'occupèrent d'exploiter le caoutchouc; ils devinrent des commerçants prospères et aidèrent au développement de la région. En 1910, un ancien instituteur de l'Alliance israélite universelle écrivit une relation de sa visite à Iquitos et rapporta qu'on y trouvait « plus de deux cents de nos anciens élèves de l'Alliance. En arrivant là, on pouvait se croire dans une ville juive... Une centaine d'entre eux sont originaires de Tanger, une cinquantaine de Tétouan, et les autres de la côte de Rabat et de Casablanca. A Tanger, on parle d'Iquitos comme d'une ville fabuleuse dont les rues sont pavées d'or. On y fait commerce de tout; en effet, il y a de grands bazars avec les produits les plus variés... [Les Juifs] se déplacent sur le fleuve en canoës ou en petits bateaux à vapeur et échangent leurs marchandises contre du caoutchouc. Ils sont tout à la fois navigateurs, marchands, importateurs et exportateurs, et ils constituent des intermédiaires entre l'Europe et ce pays. Nos coreligionnaires sont très aimés des Indiens mais suscitent la jalousie des Péruviens ».

A Iquitos s'établit en 1909 la Sociedad de Beneficiencia Israelita

sous la direction de Victor Israël; elle regroupait une quarantaine de membres. Du fait des conditions climatiques et de la crise économique, la région fut abandonnée, mais les descendants des mariages mixtes entre séfarades et autochtones s'appellent encore avec orgueil « fils des Hébreux ».

Comme toutes les communautés séfarades du continent, celle du Pérou s'accrut après la Première Guerre mondiale des réfugiés de l'Empire ottoman. Les nouveaux arrivants travaillèrent durement en s'adonnant à de petits métiers comme boutiquiers ou vendeurs ambulants. Peu à peu leur statut social s'améliora et ils devinrent importateurs, grossistes et chefs d'industrie.

Actuellement, les rapports entre ashkénazes et séfarades sont étroits et ils se partagent la direction de différents centres communautaires, en particulier de la grande école juive León Pinelo, mais il existe une synagogue séfarade à Lima. Sur une population d'environ 3 000 Juifs au Pérou, seuls 600 sont séfarades.

Chili

La recherche historique a attesté la présence de nouveaux chrétiens au Chili depuis sa découverte par Diego de Almagro. En 1540, le conquistador du Chili, Pedro de Valdivia, était accompagné par Diego García de Cáceres, originaire de Placencia, en Espagne. Quarante ans après sa mort, son ascendance juive fut révélée dans une brochure intitulée *La Ovandina*, éditée à Lima en 1621; elle provoqua un scandale parmi les nombreuses familles de l'aristocratie péruvienne étant donné le nombre de celles qui étaient impliquées. Parmi les descendants de Cáceres figurent des héros de l'indépendance chilienne, comme le général José Miguel Carrera et l'homme d'État Diego Portales.

Le tribunal de l'Inquisition, dépendant de la vice-royauté du Pérou, avec autorité sur la Capitainerie générale du Chili, était à peine installé en 1570 qu'il commença à enquêter sur les judaïsants, mais ces derniers réussirent aisément à tromper la vigilance inquisitoriale dans ce territoire austral, immense et lointain. Le cas le plus célèbre fut l'arrestation à Concepción en 1627 du médecin-chirurgien Francisco Maldonado de Silva dont nous avons déjà parlé. Le médecin Rodrigo de Fonseca et son épouse, originaire de Santiago, furent également jugés et livrés au bûcher en 1644 pour

leur fidélité à la loi de Moïse ; son beau-frère, Luis de Rivero, préféra se suicider en prison.

A la fin du XVIIe siècle, le Saint-Office de Lima fut informé de l'existence d'un groupe de vingt-huit Crypto-Juifs qui prouvait celle d'une communauté à Santiago. Des peines mineures furent appliquées à Francisco de Gudiel qui espérait l'arrivée du Messie. Luis Noble, soldat nouveau-chrétien, fut emprisonné en 1674 pour avoir volé un crucifix afin de « pratiquer des rites selon la loi de Moïse ». Le capitaine León Gomez de Oliva vit ses biens confisqués en 1680 pour pratique secrète du judaïsme. A partir du début du XVIIIe siècle, il n'y a plus de trace de crypto-judaïsme ni de procès inquisitoriaux. L'Inquisition fut abolie avec l'indépendance, en 1813, mais la constitution de 1833 interdisait encore toute pratique d'une religion autre que le culte catholique et il fallut attendre 1865 pour que fussent proclamées la libre immigration ainsi que la liberté religieuse.

On ne signale aucune trace du passé crypto-juif au Chili pendant le XIXe siècle. Toutefois, au début du XXe siècle, on découvrit des sectes de judaïsants indigènes qui affirmaient avoir hérité leurs rites et leurs coutumes de Crypto-Juifs. Une petite communauté qui s'était nommée La Iglesia israelita del nuevo pacto se trouvait dispersée dans des régions au sud de Curacautín – Cunco, Gorbea, Lincaray, Villarica, Queble, Temuco, Valdivia – ainsi qu'à Santiago. Les membres de cette communauté observaient des règles juives, lisaient aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament et observaient scrupuleusement le shabbat et les fêtes juives. Ils jeûnaient le jour du Grand Pardon et, lors de la fête des Tabernacles, ils vivaient dans des cabanes durant sept jours. Toutefois, ils ne pratiquaient pas la circoncision, reconnaissaient Jésus comme le Messie et, dans leur iconographie religieuse, ils plaçaient côte à côte le *Maguen David*, la *Menorah* et la Croix ; ils croyaient en la rédemption d'Israël grâce au retour en Terre Sainte. Des Indiens judaïsants traversèrent la Cordillère des Andes et s'établirent dans la province argentine de Rio Negro ; ils demandèrent à être reconnus comme Juifs par la communauté israélite universelle de Santiago et celle du Valle du Rio Negro. Un autre groupe se rendit à Buenos Aires dans les années 1950 et demanda le droit d'émigrer en Israël. Ces Indiens judaïsants participèrent au premier congrès du judaïsme chilien en 1919 sous l'appellation de « Fils de Sion », au côté de représentants de séfarades et d'ashkénazes de six villes chiliennes ;

ils avaient construit leur propre synagogue et appelaient leur chef spirituel « pasteur ». Ils s'adonnaient à l'agriculture et à l'artisanat; quelques-uns de ces Indiens juifs émigrèrent en Israël.

Comme pour la plupart des pays d'Amérique latine, la fin de la Première Guerre mondiale fut marquée par un accroissement de la population séfarade grâce aux exilés de l'Empire ottoman. L'immigration séfarade dans le Chili contemporain provient en sa totalité de quatre villes : Smyrne, Istanbul, Monastir et Salonique. Dans le Sud lointain d'Auracania, le fondateur de la communauté séfarade de Temuco arriva en 1900 de Monastir, en Macédoine turque, *via* l'Argentine. En 1916 fut organisé le Centro macedónico, suivi bientôt de la Sociedad Hessed ve-Emet destinée à l'enterrement rituel de ses membres, du Centro sionista et de l'Asociación Colegio Hebreo. La même année fut constituée la première institution séfarade, l'Asociación Max Nordau. Les séfarades se dispersèrent à l'intérieur du pays, dans les petites villes de La Serena, Los Angeles, Ovalle. Dans la capitale, Santiago, les séfarades arrivèrent d'Argentine après avoir traversé les cols de la cordillère des Andes et utilisé le train transandin. Le premier séfarade installé à Santiago fut Alex Arditi, au début du siècle, bientôt suivi par d'autres originaires de Smyrne, de Salonique et d'Istanbul. En 1919 fut organisée la Sociedad Israelita de Socorros Mutuos; l'institution qui regroupe les séfarades de Santiago est de création assez récente puisqu'elle date de 1924; elle a pour nom société Maguen David. Les immigrants dont nous venons de parler s'occupèrent essentiellement du commerce de gros et de détail.

Rares sont les Juifs séfarades contemporains qui s'illustrèrent dans la vie politique ou dans celui des arts; toutefois il faut mentionner le nom de Victor Teah, ancien directeur de l'orchestre symphonique national, et la poétesse Ana Albala de Levy.

Aujourd'hui, on estimait la population juive du Chili aux alentours de 20 000 âmes, dont 2 000 séfarades. La plupart vivent à Santiago.

Rio de la Plata

Boleslao Lewin a étudié la présence des Juifs portugais dans le Rio de la Plata du XVIe au XVIIIe siècle. Cette région correspond à l'actuelle Argentine, au Paraguay et à une partie de la Bolivie; elle

fit partie, jusqu'au XVIIIe siècle, du vice-royaume du Pérou. Dans les vingt premières années de l'existence de ce qui deviendra le port principal, aucune ordonnance n'empêcha l'installation de Portugais qui venaient du Brésil voisin. Ce fut seulement à partir de 1602 que des cédules royales attirèrent l'attention sur les Portugais résidant dans les ports pour signaler qu'ils étaient « des gens peu sûrs en matière de foi catholique et qu'ils judaïsaient ». Un an plus tard, d'autres documents officiels signalaient les dommages que pouvaient faire les prêtres portugais dans les provinces du Rio de la Plata, car on supposait que la province espagnole était « pleine de gens de cette nation, douteux en matière de foi ».

Entre 1619 et 1621, ces mises en garde et ces avertissements vont croissant et renforcent la vigilance de la vice-royauté du Pérou dans divers ports, dont celui de Buenos Aires. Selon le rapport du procureur Manuel de Frias à la cour de Madrid à la même époque, on apprend que les Portugais s'infiltraient en se moquant de l'Inquisition : « Ces Portugais, nouveaux chrétiens d'origine juive, entrent et sortent dans les provinces du Pérou. Beaucoup d'entre eux sont riches et puissants, très habiles dans toutes sortes de commerce, y compris celui des Noirs, dans le port de Buenos Aires... Ils sont en rapport avec beaucoup d'autres Portugais et de marchands qui résident ailleurs dans le royaume du Pérou. » Le procureur tentait ainsi de montrer la nécessité d'implanter un tribunal de l'Inquisition à Buenos Aires. Ce même Manuel de Frias, qui était également gouverneur adjoint, avait ordonné, dès 1603, l'expulsion de vingt Portugais qui durent quitter le Rio de la Plata. Toutefois, en 1619, trente-huit Portugais mariés, avec leurs familles, furent recensés par le gouverneur Diego de Góngora et purent demeurer dans le Rio de la Plata moyennant le versement de 20 000 ducats, ce qui leur permit de s'établir légalement aux Indes occidentales.

En 1640, le Portugal, qui avait été annexé par Philippe II soixante ans auparavant, se révolta pour retrouver son indépendance; les Portugais vivant dans les possessions espagnoles devinrent aussitôt suspects. En 1641, le gouverneur adjoint de Buenos Aires, Pedro de Rojas y Acevedo, condamna à la peine capitale quatre Portugais arrivés sur un navire; il les accusait d'être venus pour exciter à la rébellion leurs compatriotes résidant dans la ville, et les quatre-vingt-seize Portugais établis à Buenos Aires furent désarmés et mis sous surveillance. Des documents de cette époque montrent que, contrairement au stéréotype qui associe le Portugais à la marchan-

dise, sur quelque quatre-vingts chefs de famille – soit environ cinq cents personnes – quatre se déclaraient marchands; vingt et un, paysans; treize, fermiers; vingt-cinq, artisans; six « vivaient de leur intelligence » et deux étaient médecins. Cette communauté portugaise finit par représenter près de 25 % de la population de Buenos Aires au milieu du XVII[e] siècle, soit 2 500 personnes. Il faut signaler que les premiers médecins du port furent des Juifs portugais.

Lorsque les Hollandais perdirent leur colonie brésilienne, nombre de Juifs portugais s'expatrièrent vers le Rio de la Plata, et tout spécialement à Buenos Aires où on les appelait péjorativement « les Portugais ». Ils vécurent là en Crypto-Juifs. Au début du XIX[e] siècle, à la fin de la période coloniale espagnole, ces « Juifs » avaient presque complètement disparu et s'étaient fondus dans la haute société argentine. A cette époque, selon l'historien Nissim Elnecavé, apparurent plus d'une fois dans les ventes publiques, à la suite de successions, des objets du culte juif ainsi que des *taleth* et des *tephillim*.

Dans l'Argentine indépendante qui vit le jour le 25 mai 1810, des personnes se signalèrent comme juives, surtout lorsque des immigrants juifs gagnèrent le pays, mais on ne peut affirmer que certains de ces nouveaux juifs descendaient des Crypto-Juifs de l'époque coloniale.

Argentine

L'Argentine doit être considérée comme le pays qui attira le plus de Juifs séfarades en Amérique latine. A partir des années 1880 s'y établirent également des séfarades originaires du Maroc espagnol. Quelques années plus tard commença l'immigration de séfarades de tous les confins de l'Empire ottoman, et tout spécialement de Turquie, attirés par la liberté et les possibilités offertes par l'économie argentine. Nombre d'entre eux se dirigèrent vers l'intérieur du pays où ils s'adonnèrent au commerce ambulant et de détail, maintenant des relations avec des séfarades de Buenos Aires installés dans le quartier sud, près du port. Contrairement à l'arrivée des Marocains, celle des séfarades de l'Empire ottoman, ceux qu'on appelait les « Turcs », eut un caractère massif car ils transplantèrent des quartiers juifs entiers de Smyrne, d'Istanbul, de Damas et d'Alep; après la révolution des Jeunes-Turcs arrivèrent aussi des Juifs de Rhodes, à partir de 1909. L'établissement des séfarades de Turquie

à Buenos Aires se fit autour du quartier populaire de Villa Crespo, pendant que ceux de Damas s'installaient dans les quartiers de Boca-Barracas et de Flores et ceux d'Alep dans le quartier Once. Pendant les années de l'holocauste arriva un petit nombre de séfarades d'Italie ou de pays occupés par les nazis comme la Yougoslavie ou la Grèce. Après l'indépendance du Maroc, quelques centaines de séfarades quittèrent ce pays pour l'Argentine. La Congregación Israelita Latina, fondée en 1891, fut la première organisation séfarade officielle en Argentine.

Dans la seconde moitié des années 1870, les trois synagogues, la société qui s'occupait des enterrements et le club social se regroupèrent sous le nom de « Asociación Comunitaria Israelita Latina de Buenos Aires », association qui organisa des activités sociales, culturelles et religieuses. A la différence des séfarades originaires du Maroc, les immigrants qui parlaient le judéo-espagnol n'avaient pas conscience d'appartenir à un groupe ethnique défini, mais, avec le temps, ils arrivèrent à organiser la Sociedad Comunidad Israelita Sefardí. En 1914, les séfarades originaires de Smyrne fondèrent une synagogue et un *Talmud Torah* dans le quartier de Villa Crespo et, en 1929, la société dont nous venons de parler acquit une propriété pour en faire un cimetière.

A partir des années 1940, on peut noter des changements de structure dans l'organisation des Judéo-Espagnols de Buenos Aires. Une fusion s'opéra entre la Sociedad Comunidad Israelita Sefardí et l'organisation Shalom qui regroupait les Israélites originaires de Rhodes; elle donna naissance à l'Asociación Comunidad Israelita Sefardí et constitua une seule organisation communautaire pour les séfarades de Turquie et des Balkans. Les jeunes issus de ces communautés partagèrent les attitudes que nous avons évoquées à propos de la communauté d'origine marocaine. Au regard du religieux, les deux communautés souffrirent de la sécularisation avancée de la société argentine.

Parmi les intellectuels les plus remarquables originaires de Turquie, il faut signaler le journaliste et écrivain David Elnecavé, fondateur de la revue *La Luz*, ainsi que son fils, le journaliste et historien Nissim Elnecavé, le psychologue Behar Issaev, originaire de Bulgarie, et le rabbin Michaël Molho, né à Salonique, à qui l'on doit des recherches sur la culture séfarade. Depuis 1984, Mario Cohen édite *Sefárdica*, la seule revue consacrée à la recherche sur la culture des séfarades en Amérique du Sud.

Les estimations démographiques concernant la population juive vers 1960 permettent d'avancer le chiffre de 310 000 Juifs en Argentine, dont un tiers était né à l'extérieur du pays. 10 % d'entre eux étaient séfarades, 9 673 originaires d'Asie et d'Afrique, 2 018 venaient d'Europe (Grèce, Italie, Yougoslavie, Bulgarie). Selon les estimations de Shmelz et Della Pergola, vers 1984 le nombre de séfarades était estimé à 15 % de la population juive et représentait 34 200 personnes. 83 % d'entre eux vivaient dans le grand Buenos Aires. Si on veut les classer selon leurs origines, on trouve 4,2 % de Marocains; 35,5 % sont des hispanophones des Balkans et de l'Empire ottoman; 28,7 % viennent d'Alep et 31,6 % de Damas. Toutes les communautés séfarades ont leurs propres institutions et leurs synagogues. Certains Juifs originaires du Maroc nés dans le pays se sont éloignés de la vie communautaire, et l'on compte chez eux de nombreux mariages mixtes, toutefois on n'expulse pas ceux qui, dans leur jeunesse, firent partie de la communauté.

Outre la capitale, de nombreux séfarades sont dispersés dans les villes du pays comme Paraná, Santa Fé, Mendoza, San Miguel de Tucumán, Rosario et Córdoba où existent des communautés organisées dotées de centres d'études, d'écoles et de clubs. La population juive se répartit ainsi : 75 00 séfarades et 175 000 ashkénazes.

Les générations nées dans le pays cherchent à vivre leur appartenance communautaire à travers des clubs culturels et sportifs qui offrent de multiples possibilités à leurs membres tant sur les plans culturel que récréatif. Des clubs comme Oriente, Las Heras, Shalom et en particulier le Club Atletico Sefardí Argentino (CASA) essayent non seulement de dépasser les spécificités des divers groupes séfarades, mais encore tentent de réunir ashkénazes et séfarades. Cette tendance à l'unification se retrouve dans les efforts des organisations séfarades au niveau national, comme le prouve l'existence de l'Ente Coordinador Sefardí Argentino et, au niveau continental, de la Federación Sefardí Latinoamericana (FESELA), créées en 1970 pour une représentation communautaire unifiée et la diffusion de la culture séfarade.

La communauté séfarade d'Argentine a été très sensible au mouvement sioniste puisque, dès 1933, des dirigeants sionistes venus de Turquie et de Jérusalem s'étaient établis à Buenos Aires pour propager l'idéal du retour à Sion. Parmi les chefs historiques de ce mouvement, il faut citer Mony Abraham, David Elnecavé et Alberto Hazan. Ce mouvement prit une autre dimension lorsqu'il rencontra

les aspirations ashkénazes et surtout, en 1948, avec la fondation de l'État d'Israël. En 1960, les divers courants sionistes séfarades se regroupèrent dans le Mouvement sioniste séfarade qui joua un rôle important dans l'immigration argentine vers Israël.

Uruguay

Il est vraisemblable que, comme dans tous les pays de l'Amérique espagnole, des Crypto-Juifs vinrent s'établir dès le début du XVIe siècle dans cette région située entre l'Argentine et le Brésil. Mais le siège du tribunal était bien loin à Lima, ce qui permit aux Crypto-Juifs de mener une existence tranquille. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle que l'on commença à soupçonner une vie juive dans la ville de Montevideo. A cette époque, en effet, de nombreux Crypto-Juifs des Canaries vinrent s'y établir, au point que, dans certaines villes de l'intérieur, on désignait ceux que l'on tenait pour juifs en les appelant *Canarios*. Comme dans les autres pays d'Amérique latine, certaines familles conservent comme des reliques d'anciens objets de culte juifs.

L'immigration séfarade commença dans le pays à la fin du XIXe siècle, et en 1918 on comptait à Montevideo 1 700 Juifs dont les deux tiers étaient séfarades. La communauté juive de la capitale commença à s'organiser en 1908 après l'émigration des Juifs d'Orient, en particulier d'Istanbul, de Smyrne et de Rhodes. La première congrégation fut fondée en 1913 par Asher Soriano dans sa propre maison et rassemblait une douzaine de familles séfarades; l'année suivante fut fondé un *Talmud Torah*. En 1930, il existait quatre associations séfarades qui s'occupaient d'aide et de bienfaisance. L'actuelle synagogue séfarade fut fondée en 1935.

Sur les 28 000 Juifs que compte actuellement le pays, 8 000 environ sont séfarades et la plupart vivent à Montevideo. Les séfarades d'Uruguay sont très soucieux d'enseignement et de culture juive. L'auteur le plus célèbre est le rabbin Isaac Algazi à qui l'on doit deux livres sur la religion juive largement répandus en Amérique latine.

L'émigration séfarade marocaine en Amérique du Sud

Historiquement, les Juifs hispanophones du Maroc précédèrent les autres séfarades dans l'émigration et l'installation en Amérique

du Sud durant le XIXe siècle. La guerre hispano-marocaine et ses conséquences provoquèrent, à partir de 1860, une première vague d'immigration de Juifs originaires de Tétouan et de Tanger vers le Brésil, le Venezuela et l'Argentine, *via* Gibraltar, Algésiras ou Cadix, bien que le plus fort contingent d'immigrés juifs originaires de Tétouan ou de Tanger fût passé en Algérie à la fin du XIXe siècle ou eût émigré vers des pays européens (Espagne après 1868, Royaume-Uni, France, Portugal et Turquie d'Europe). Dans le Brésil impérial de Pierre II, les séfarades s'établirent à Rio, à Bahia, à Para et à Pernambouc et, après une saison prospère de commerce ambulant, la plupart des Juifs de Tétouan gagnèrent Buenos Aires ou Caracas.

C'est en 1866 qu'Isaac Benarroch situe le premier voyage à Buenos Aires de Salomon Levy, héros d'un récit-chronique d'un Juif de Tétouan, *El Indiano, el cadí y la luna* (Tétouan, 1951), mais, à partir de 1870, la présence de Juifs marocains originaires de Tétouan à Buenos Aires et dans les villes de l'intérieur comme Rosario, Córdoba, Resistencia, San Juan est attestée. Il y eut aussi des Juifs pour venir de villes marocaines ouvertes au commerce extérieur, comme Rabat, Mogador, Larache et Arcilla.

Durant les années 1870-1880, quelques Juifs marocains établirent des liens avec des coreligionnaires français et anglais déjà installés, appartenant à la congrégation israélite fondée en 1862 à Buenos Aires. C'est ce groupe de Juifs hispanophones qui fonda en 1891 la première synagogue séfarade du continent, la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, précédant d'autres groupes de séfarades plus nombreux issus des Balkans, d'Anatolie et de Syrie après la révolution des Jeunes-Turcs en 1909. Le cimetière de cette communauté marocaine, le premier cimetière juif de la ville, fut fondé en 1900.

Les succès commerciaux des Juifs marocains, leur intégration sociale – à propos de laquelle il faut signaler un nombre élevé de mariages mixtes – s'explique par leur bagage culturel et linguistique qui leur permit de compenser leur relatif retard par rapport au reste des Juifs européens; cette connaissance de la langue les aida, en effet, à passer rapidement de la vie traditionnelle d'Afrique du Nord au processus de modernisation suscité par l'immigration massive en Argentine. A la différence des Juifs ashkénazes, perçus comme des « Russes », ou des séfarades de l'Empire ottoman tenus pour des « Turcs », ces Juifs originaires de Tétouan et de Tanger

étaient reconnus par la société argentine comme « des Espagnols d'un niveau supérieur ».

Outre leur intégration socioéconomique en Argentine au début du siècle, ces immigrants marocains s'occupèrent avec succès de l'éducation dans les colonies agricoles de la Jewish Colonization Association (JCA). En effet, un nombre important de maîtres des écoles de l'Alliance israélite universelle du Maroc furent engagés par contrat par la JCA pour enseigner en espagnol dans le réseau des écoles subventionnées par l'entreprise colonisatrice juive dans les provinces argentines. Les écoles de l'Alliance au Maroc, qui avaient diffusé le savoir et la technique modernes en langue française aux Juifs marocains, algériens et tunisiens, utilisèrent des maîtres qui connaissaient la *haketiya*, le dialecte judéo-espagnol de Tétouan, comme langue familière. Certains de ces maîtres qui émigrèrent en Argentine, au Brésil, au Chili et au Venezuela connaissaient les deux langues. Vers la fin du XIXe siècle, les colonies de la JCA étaient dirigées par des maîtres diplômés issus des collèges de l'Alliance au Maroc et en Turquie d'Europe. L'avantage qu'ils avaient sur les maîtres formés dans d'autres pays était leur connaissance du judéo-espagnol et du castillan, qui leur donnait la possibilité d'enseigner les matières des programmes établis par les responsables de l'éducation en Argentine. Quelques-uns de ces enseignants furent également des intellectuels distingués et des éducateurs de la JCA : David Cazes, qui dirigea les collèges de l'Alliance au Moyen-Orient, à Smyrne et en Afrique du Nord, fut directeur général de la JCA à Buenos Aires de 1893 à 1904. Samuel Levy, né dans le mellah de Tétouan, diplômé des écoles de l'Alliance et de l'École normale d'instituteurs de Paris, après avoir dirigé le collège de l'Alliance à Tanger et à Tunis, fut envoyé à la colonie Mauricio de la province de Buenos Aires comme maître et gérant; il fut également connu pour ses activités sionistes.

Le Venezuela accueillit également un nombre important de Juifs marocains issus de Melilla, de Tétouan, de Tanger et de Ceuta à partir de 1870. Cinq ans plus tard, le gouverneur de Madrid autorisait son représentant diplomatique au Venezuela à reconnaître comme Espagnols tous les résidents marocains. Le premier document de naturalisation fut délivré à Salomon Benarroch Gabizon par le vice-consulat de La Guaira, en 1878. Au début de leur installation, les Juifs marocains s'adonnaient au commerce à l'intérieur du pays; dans la région de Barlovento ils étaient désignés

comme « les Marocains ». En 1900, au début de la construction du canal de Panama, l'émigration des Juifs marocains s'intensifia vers le Panama pour aboutir à des établissements au Venezuela et en Colombie. L'historien Jacob Carciente a localisé des oratoires familiaux de Juifs marocains où, dès la fin du XIXe siècle, ils se réunissaient pour prier et vivre entre eux autour de ce qu'ils appelaient « la synagogue ». En 1894, à l'occasion de l'office de Rosh Hashanah, on fêta à Caracas l'arrivée du premier *Sefer Torah*, apporté sur l'initiative de Jacobo Pariente, et on le réinstalla dans son oratoire à l'issue de la fête. Le courant migratoire des séfarades du Maroc fut à l'origine d'une communauté juive organisée au Venezuela ; le 22 février 1907, grâce à J. Toledano et Jacobo A. Levy y Marcos, se constitua le premier noyau qui fonda la Sociedad Sefardí de Beneficiencia. Cette même année, on comptait 230 résidents dans tout le pays, et 178 étaient membres de la société.

L'assistance sociale et l'aide économique aux membres défavorisés fut le principal objectif de cette société qui se transformera en 1919 en Sociedad Israelita de Venezuela. Entre 1910 et 1930, les services religieux continuaient à être célébrés dans des maisons privées comme celles de la famille Pariente et de Menachem Coriat à Caracas, dans celle d'Abraham Benshimol dans la petite localité éloignée de Los Teques ou dans l'oratoire de D. David Nahón à Maiquetía. Ces différents oratoires se regroupèrent, en 1930, dans l'Asociación Israelita de Venezuela ; six ans plus tard, on posa la première pierre de la synagogue d'El Conde qui fut inaugurée en 1933.

La contribution la plus importante sur les plans culturel et scientifique des descendants de ce courant migratoire marocain est la publication de la revue *Maguen-Escudo* et la création du Centro de Estudios Sefardíes de Caracas sous l'impulsion de chercheurs comme Moisés Garzón Sarfaty et Jacob Carciente. Conjointement avec l'Asociación Israelita de Venezuela, on publia la *Biblioteca Popular Sefardí*, destinée à diffuser des études de qualité sur la culture et l'histoire séfarade marocaine. Parmi les intellectuels séfarades vénézuéliens, il faut signaler Abraham Botbol Hochuel, Isaac Benarroch, Mario Nasi, León Benoliel et Abraham Levy Benchimol.

Les Juifs séfarades de Curaçao

Charles Gomes Casseres
Historien

L'île de Curaçao, située à environ 60 kilomètres de la côte nord du Venezuela, fait partie des Caraïbes du Sud. Elle fut découverte en 1499 par Alonso de Ojeda, l'un des capitaines de Christophe Colomb, peu après le troisième voyage de ce dernier vers les Amériques. De nombreux historiens ont avancé que parmi les compagnons de voyage de Colomb se trouvaient de nombreux Crypto-Juifs. Toutefois, il n'existe aucune preuve historique qu'un Juif se soit installé à Curaçao pendant la période espagnole. L'un des gouverneurs espagnols de l'île, Lazaro Bejarano – un nom fréquent de nos jours parmi les séfarades de Turquie – pourrait avoir été d'origine crypto-juive. De fait, après avoir été soumis à un interrogatoire, il fut puni par l'Église catholique romaine, non sur l'accusation classique d'avoir judaïsé, mais pour ne pas avoir propagé la foi catholique parmi les Indiens avec suffisamment de zèle : il n'avait pas fait venir de missionnaires catholiques sur l'île et s'était contenté de faire édifier une petite chapelle sur le domaine de Santa Barbara.

Le premier Juif de Curaçao

Le premier Juif professant ouvertement sa religion à avoir posé le pied à Curaçao fut Samuel Cohen, parfois appelé Coheno. C'était l'interprète de Johan Van Walbeeck, le commandant de la flottille hollandaise qui conquit l'île en 1634 sur les Espagnols. Samuel Cohen était né au Portugal; il y avait vécu comme Crypto-Juif et avait fui en Hollande au début du XVIIe siècle. Son nom apparaît à plusieurs reprises dans les archives de la communauté portugaise d'Amsterdam. Il avait également participé, aux côtés des Hollandais, à la conquête de Recife au Brésil. De plus, dans la déposition faite par deux soldats hollandais capturés par les Espagnols à Cura-

çao et amenés à Caracas, au Venezuela, pour y être interrogés, il est dit que Van Walbeeck avait chargé un petit Juif (*un judihuelo*) de surveiller les familles indiennes que les Hollandais avaient autorisées à rester sur l'île. Les soldats ajoutèrent qu'il parlait portugais et qu'il ne mangeait pas de porc, ce qui laisse peu de doute quant à sa judaïté. Samuel Cohen resta huit ans sur l'île mais ne fonda pas de communauté. Il existe toutefois des indications selon lesquelles, au cours de son séjour, il aurait convaincu quelques autres Juifs portugais d'Amsterdam de s'installer sur l'île.

Première installation de séfarades

Le premier groupe de Juifs qui s'installa officiellement à Curaçao le fit sous la conduite d'un autre membre de la communauté portugaise d'Amsterdam, João d'Yllan. Il avait obtenu une charte de la Compagnie des Indes occidentales lui permettant d'amener cinquante familles à Curaçao pour y établir une colonie agricole, mais il ne put réunir que dix familles qui arrivèrent sur l'île en 1651. Une lettre écrite par un Juif voyageant en 1654 et adressée au *mahamad* de Kahal Kadosh Mikvé Israel prouve à l'évidence que le groupe d'Yllan avait fondé une communauté religieuse sur l'île. Elle y est toujours présente et a donc fonctionné depuis plus de trois cents ans. Cela en fait la plus ancienne congrégation juive de l'hémisphère Sud qui ait eu une existence ininterrompue. Sur le terrain qu'on leur attribua, les Juifs construisirent une simple synagogue en bois et nommèrent leur communauté Mikvé Israel, « Espérance d'Israël ». Le nom choisi est étroitement lié à celui qu'ils donnèrent à leur première plantation, De Hoop, « l'espoir ». On trouve un cas semblable à Recife où les colons juifs nommèrent leur congrégation Tsur Israel, « le rocher d'Israël », *recife* signifiant rocher en portugais. Cette première installation ne fut pas un grand succès. Le climat aride de l'île, l'absence de pluie, les forts vents dominants et le soleil cruel, tout contribua à rendre l'agriculture pratiquement impossible. De plus, João d'Yllan fut vraisemblablement un patron très sévère : quelques années après leur arrivée, quelques colons demandaient déjà à la Compagnie des Indes occidentales soit la permission de retourner en Hollande, soit de les libérer de la domination d'Yllan.

En 1659, un second groupe de familles juives beaucoup plus

important, puisqu'il totalisait environ soixante-dix âmes, arriva sur l'île. Cette seconde vague était dirigée par Isaac da Costa, un membre estimé de la communauté d'Amsterdam, d'où tout le groupe était originaire. Au moment de son départ, le *mahamad* d'Amsterdam lui donna un *Sefer Torah* avec tous ses accessoires, pour la synagogue de Curaçao. Ce fut le premier *Sefer Torah* de l'île et, selon la tradition, il figure toujours parmi les dix-huit *Sifrei Torah* qui sont régulièrement utilisés par la congrégation Mikvé Israel-Emmanuel. Les Juifs reçurent une charte qui leur conférait de vastes territoires le long de la baie, l'exonération d'impôts, la garantie d'être protégés par les autorités, l'exemption de monter la garde le shabbat en temps de guerre et l'autorisation de pratiquer librement leur religion. Il est probable que cette charte soit le premier document garantissant la liberté religieuse au Nouveau Monde.

Le groupe de da Costa consacra également en 1659 le premier cimetière juif sur l'île. La pierre tombale la plus ancienne porte le nom de Judith Lopes da Fonseca qui mourut en 1668. Il est vraisemblable que, tout comme la congrégation, ce cimetière clos de murs soit le plus vieux des Amériques, même s'il existe ailleurs quelques tombes éparses plus anciennes. Ce *Beth Haïm*, comme on l'appelle couramment, contient environ cinq mille tombes dont la moitié environ est recouverte de pierres tombales portant des inscriptions. Quelques-unes sont ornées de superbes sculptures représentant des scènes bibliques, généralement liées au nom de la personne défunte. Ainsi, celle d'un certain Salomon porte une sculpture du roi Salomon rendant son fameux verdict ; celle d'un certain Jacob représente le rêve de Jacob avec l'échelle qui monte jusqu'au paradis. La grande majorité des inscriptions – en fait jusqu'en 1668 – est rédigée en portugais, tandis que 361 sont en espagnol, 40 en hébreu, 72 en espagnol et en hébreu, 89 en anglais, 32 en néerlandais, 3 en français et une seule, récente, en yiddish. Une des demi-sœurs de Spinoza est également enterrée là. Ce cimetière historique est considéré de nos jours comme un monument national et constitue une des attractions touristiques de l'île. Il est consternant que l'on ait construit à notre époque une gigantesque raffinerie à l'est du cimetière : ses fumées chargées de soufre, les vapeurs et les suies ont déjà rendu illisible près d'un tiers des inscriptions sur ces pierres tombales historiques.

L'immigration séfarade

D'après un historien qui écrivit en 1897, les noms des premiers fondateurs furent, entre autres, de Meza, Aboab, Pereira, de Leon, La Parra, Touro, Aboab Cardoze, Jesurun, de Marchena, Chavez, Oliveira et Henriquez Coutinho. Trois de ces noms de famille figurent aujourd'hui parmi les membres du K. K. Mikvé Israel-Emmanuel. Un cas type de l'immigration séfarade à Curaçao est celui du premier médecin civil de l'île, le docteur Yshaac Gomes Casseres. Il pratiquait la médecine en tant que Crypto-Juif à Lisbonne vers 1690. Voyant que plusieurs membres de sa famille avaient été jetés en prison par l'Inquisition pour avoir judaïsé, il s'enfuit à Amsterdam avec sa femme Sarah. Il s'y fit circoncire rituellement et se remaria dans la synagogue portugaise de la ville. C'est seulement alors qu'il s'embarqua pour Curaçao où il mourut trois années plus tard, au cours d'une épidémie, alors qu'il soignait des malades. Avant de mourir, il avait fait venir son frère Manuel de Lisbonne et un autre frère, Antonio, de Bayonne. La famille qui porte son nom sur l'île descend directement d'Antonio.

Développement économique

Puisque les conditions climatiques vouaient l'agriculture à l'échec, les colons dirigèrent leurs efforts vers le commerce avec les colonies espagnoles du voisinage, celles de Colombie et du Venezuela. Ils importaient d'Europe des produits manufacturés tels que draps de laine, ustensiles, armes, outils et produits alimentaires achetés principalement à leurs parents établis à Amsterdam. Ils les vendaient dans les divers pays d'Amérique centrale ou les échangeaient contre du sucre de canne, du cacao, du tabac, des cuirs ou du bois de Campêche qu'ils exportaient vers Amsterdam où ces produits permettaient de nouveaux achats. Comme il était beaucoup plus pratique pour ce commerce de se trouver à Willemstad, une cité entourée de murs située à l'entrée du port stratégique de l'île, les colons s'installèrent en ville petit à petit, ce qui fut d'autant plus facile que, tout comme ce fut le cas à Amsterdam, la Compagnie des Indes occidentales n'avait établi aucune restriction quant à l'établissement

des Juifs dans la ville. Une fois installés là, ils édifièrent quelques imposants immeubles de trois ou quatre étages. Les rez-de-chaussée étaient utilisés comme entrepôts tandis que les étages supérieurs servaient d'habitations. Le style architectural rappelait celui d'Amsterdam, mais avec des ornements résolument tropicaux. La première installation enregistrée est celle de Jeosuah Henriquez qui acheta une propriété en ville en 1660.

Les synagogues en ville

Quelques années plus tard, la population juive de la ville s'était accrue dans de telles proportions qu'il fallut y aménager une synagogue. Cet événement eut lieu en 1674, lorsqu'on transforma en lieu de prière une maison d'habitation. Dès 1690 il fallut le remplacer par un bâtiment plus vaste. Cette troisième synagogue resta en usage jusqu'en 1703, date à laquelle une véritable synagogue fut édifiée. Trente ans plus tard, ce bâtiment se révéla à son tour trop petit tant la population séfarade avait augmenté. En 1730, à l'endroit exact où avait été érigée la synagogue de 1703, fut commencée la construction d'un édifice synagogal bien plus important; consacré en 1732, il n'a jamais cessé d'être utilisé depuis cette date. La synagogue d'Amsterdam servit de modèle, à une échelle d'environ deux tiers. Son architecture et sa décoration ont été conservés, pratiquement sans modification depuis sa construction il y a 260 ans. La synagogue Mikvé Israel-Emmanuel est donc, sans discussion possible, la plus ancienne synagogue du Nouveau Monde.

La population séfarade

C'est à la fin du XVIIIe siècle que la population juive – constituée presque uniquement de Juifs séfarades – atteignit sa plus grande expansion. Elle comportait deux mille membres et représentait un peu plus de la moitié de la population blanche de la colonie. La ville entourée de murs qu'était Willemstad eut bientôt des rues qui témoignaient de l'importance de sa population juive : il y avait une rue des Juifs, une rue de l'Église-Juive, une rue du Bain (où se situait le *mikvé*, le bain rituel). Quatre édifices monumentaux du XVIIIe siècle portent encore la date hébraïque de leur construction

sur leur pignon, et sur un autre on peut encore lire *beth Levi*, « la maison de Levi ».

Comme l'espace vital se raréfiait dans la cité ceinte de murs et que, par conséquent, les loyers augmentaient, les Juifs les moins aisés commencèrent à s'installer de l'autre côté de l'entrée du port, à Otrabanda, littéralement « l'autre côté ». Bientôt se posa un problème : pour assister aux offices du shabbat et des fêtes religieuses à la synagogue en ville, il fallait traverser le port en barque; or il était interdit de travailler ces jours-là. On construisit donc en 1746 une synagogue à Otrabanda, qui fut placée sous la surveillance de la synagogue mère en ville. On la nomma Nevé shalom, « la demeure de la paix ». Toutefois son destin ne fut pas à la hauteur de son nom. A la longue, ses membres commencèrent à s'irriter de la tutelle de la synagogue mère et ils réclamèrent leur complète indépendance administrative, ce qui conduisit à un sérieux conflit parmi la communauté juive. Des bagarres de rue et des rixes éclataient chaque fois que les militants des diverses factions se rencontraient. Le commerce local était paralysé car les adversaires ne se parlaient plus, même pour faire des affaires. Les conséquences sur la vie et l'économie de la colonie furent telles que le gouverneur hollandais fut contraint de demander l'intervention des états généraux de Hollande pour ramener la paix sur l'île. L'affaire culmina avec une proclamation personnelle du stathouder de Hollande, le prince Guillaume IV, qui décréta, dans un document rédigé en néerlandais et en portugais, la cessation immédiate du conflit et le rétablissement de relations pacifiques entre les factions rivales. Si l'on garde en mémoire la portée strictement locale de l'affaire, le fait que les états généraux et le stathouder de Hollande aient jugé opportun d'intervenir montre la position essentielle qu'occupait la population juive dans la vie de l'île à l'époque.

Le statut international de la communauté

A la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, la communauté juive de Curaçao était la plus importante, la plus riche et la plus vivante du Nouveau Monde. Elle fournissait une aide financière et parfois morale aux congrégations qui commençaient à se développer dans la région. Ses dons aidèrent à construire la synagogue de Newport dans l'État de Rhode Island, la fameuse synagogue

Touro, la plus ancienne des États-Unis. Elle contribua à édifier celle de Mill Street à New York, qui a disparu, celle de Kingston à la Jamaïque et celle de Philadelphie. Elle envoya de l'argent à Saint-Thomas aux îles Vierges, au Surinam et à Colón au Panama. Ses contributions permirent d'aider la communauté de Charleston en Caroline du Sud à se libérer d'une hypothèque sur son nouveau temple; elle aida les communautés de Caracas, au Venezuela, et de Rio Hacha en Colombie à établir des cimetières juifs. Et jusqu'à ce jour les congrégations séfarades de Newport, Rhode Island, et de New York récitent chaque année, le jour de Yom Kippour, une prière en remerciement de l'aide reçue de la communauté de Curaçao deux siècles auparavant. La congrégation fit également des donations périodiques à diverses *yeshivot* en Terre Sainte. C'est à cette époque que la communauté séfarade de Curaçao commença de mériter le titre honorifique de « mère des congrégations des Amériques ».

L'influence locale

Il est indéniable que ce large pan de population, dont la langue était le portugais, influença considérablement la formation de la langue locale, le papiamento. Il s'agit d'un langage mixte où des vocables espagnols, néerlandais, portugais et indiens se superposent à une grammaire africaine. Les nombreux mots d'origine portugaise dérivent de la langue vernaculaire des séfarades, de même que quelques mots et expressions dont l'origine hébraïque est indéniable. De fait, le document le plus ancien qui nous soit parvenu en papiamento est une lettre d'amour écrite en 1775 par un Juif séfarade à sa bien-aimée. Ces séfarades, dont les ancêtres avaient vécu comme Crypto-Juifs pendant trois générations au Portugal, allant aux écoles et aux universités portugaises, avaient fait du portugais leur langue usuelle. C'est en portugais, et dans cette langue que prêchaient leurs rabbins, qu'ils écrivaient leurs lettres et les procès-verbaux de leur congrégation. Le dernier sermon en portugais fut fait en 1875 par le Grand Rabbin *haham* Aaron Mendes Chumaceiro. Ils connaissaient également l'espagnol, qu'ils utilisaient pour leurs affaires commerciales avec les colonies espagnoles, et beaucoup avaient appris le néerlandais pour pouvoir traiter avec les autorités. Les plus érudits connaissaient aussi le français et l'an-

glais. A l'école religieuse de la communauté, les enfants apprenaient aussi à lire en hébreu : à Curaçao, on ne parla ni écrivit jamais le ladino ou le judéo-espagnol.

La prospérité de la communauté juive résultait de son intense activité commerciale dans la région. Grâce aux liens familiaux qu'ils avaient gardés avec des marchands d'Amsterdam, de Londres, de Hambourg, de Bordeaux, de Lisbonne et de Séville, les Juifs pouvaient attirer une bonne part du commerce entre ces métropoles et les Caraïbes. Leur rôle était prédominant dans le commerce entre les îles, la navigation régionale et l'exportation de produits coloniaux vers les marchés européens. Les rapports dans lesquels les gouverneurs de diverses colonies britanniques se plaignent de cette suprématie au Colonial Office à Londres attestent l'importance fondamentale des Juifs de Curaçao dans l'économie de la région à cette époque.

La situation sociale

Historiquement, les séfarades ainsi que les administrateurs et propriétaires protestants représentaient l'élite de l'île. La majorité de ces protestants étaient les descendants directs des officiers néerlandais et des employés de la Compagnie des Indes occidentales qui s'étaient installés là.

Le reste de la population était constitué par des esclaves importés d'Afrique et leurs descendants, parmi lesquels certains étaient affranchis. Ils étaient tous catholiques romains, baptisés par les soins de missionnaires venus des Antilles ou de Hollande.

Tous les Juifs n'étaient pas riches. En fait, la communauté d'Amsterdam se débarrassait souvent de ses pauvres en leur payant un passage pour Curaçao. Cette pratique avait atteint un tel point que, en 1736, le gouverneur Juan Pedro Van Collen dut écrire à la Compagnie des Indes occidentales afin qu'elle ne délivrât plus de passeports aux Juifs pauvres qui allaient devenir un fardeau pour l'État. Bien que chaque communauté dans le monde se fût comportée ainsi, cela n'était jamais allé trop loin car nombre d'institutions charitables et d'*hermandades* (confréries) établies par la congrégation veillaient à ce que les pauvres reçussent une aide convenable et à ce qu'ils fussent assistés jusqu'au moment où ils pourraient subvenir à leurs besoins.

Ce n'est qu'en 1825 que les Juifs furent légalement émancipés. Ils devinrent alors éligibles et purent accéder à des fonctions gouvernementales. Toutefois, depuis plus d'un siècle, les séfarades avaient été nommés à des postes officiels, spécialement pour des missions diplomatiques dans les pays voisins, à cause de leur connaissance des langues étrangères et de leurs talents de négociateurs.

L'une des sources de la prospérité économique de cette colonie hollandaise au XVIIIe siècle est venue de la traite des nègres. Toutefois ce commerce a été un monopole jalousement gardé par la Compagnie des Indes occidentales, et l'on ne connaît que deux cas où des Juifs de Curaçao ont vendu quelques esclaves depuis un dépôt de la Compagnie à des entreprises colombiennes. Néanmoins, et comme toutes les classes aisées de la population, ils possédaient des esclaves.

Activités économiques

Le commerce régional des marchandises et des produits manufacturés, dans lequel les séfarades occupaient une position dominante, était fondé sur la navigation. Rapidement les Juifs de Curaçao s'occupèrent de bateaux, qu'il s'agît de construction navale, d'armement ou d'accastillage, et dès 1674 les voiliers juifs sillonnaient les eaux de la région. Les premiers noms que l'on rencontre dans ce domaine sont ceux de Manuel Namias de Crasto et Manuel David Levy Mendes, qui étaient à la fois armateurs et capitaines. Au début du XIXe siècle, les Juifs possédaient environ deux cents bâtiments qui navigaient entre les ports les plus importants des Caraïbes. Entre 1699 et 1881, 213 séfarades sont inscrits dans les registres officiels comme capitaines de bateau, un métier peu fréquent chez les Juifs. Dans un rapport de 1728 provenant de sources non juives, on peut lire que « la part du lion en ce qui concerne la navigation se trouve dans les mains des Juifs de Curaçao ». Un siècle plus tard, l'importante firme de J. A. Jesurun possédait à elle seule une centaine de voiliers voguant entre les îles des Caraïbes et Savannah en Géorgie, Charleston en Caroline du Sud et La Nouvelle-Orléans en Louisiane. Commerce et navigation nécessitaient des assurances maritimes, principalement en raison des risques élevés de la navigation dans les mers des Caraïbes, infestées de pirates et de corsaires. Cela donna naissance au courtage en assurances, et les courtiers, en

majorité des Juifs, couvraient les risques des bateaux en partance et de leurs cargaisons en pratiquant la réassurance auprès des principales firmes commerciales de l'île. Ces grandes maisons de commerce s'occupaient également de transactions bancaires pour des importateurs et des exportateurs locaux et pour leurs correspondants en Europe et aux États-Unis. Au début du XXe siècle, ces opérations financières donnèrent naissance à trois banques de commerce séfarades : Maduro, Curiel, et Edwards, Henriquez & Co. Les deux premières fusionnèrent en 1932 pour former ce qui est actuellement la plus ancienne et la plus grande des banques des Antilles néerlandaises : la banque Maduro & Curiel. Le troisième établissement fut vendu en 1968 à la branche de Curaçao de la gande banque néerlandaise ABN.

Vie culturelle

Une fois leur position économique assurée grâce au commerce, à la finance, à la navigation et à quelques industries sur une petite échelle, les séfarades, de plus en plus nombreux, commencèrent à figurer dans les professions libérales et les arts. Beaucoup furent médecins, et certains ont laissé de savants traités sur les maladies tropicales; il y eut également des pharmaciens, et l'un d'entre eux a mis au point la recette secrète de l'authentique liqueur de Curaçao. Parmi les avocats, les plus connus sont Mordechay Ricardo et Abraham Mendes Chumaceiro. Le premier fut un ami personnel de Simon Bolivar, son protecteur et son conseiller lorsque le libérateur de la moitié de l'Amérique du Sud dut chercher refuge à Curaçao. Le second est connu pour avoir plaidé, voici un siècle, en faveur de l'introduction du vote populaire pour élire le corps législatif de l'île qui, jusqu'alors, était entièrement nommé par le gouverneur hollandais.

Deux de ces avocats furent nommés *attorney general*, et l'un d'entre eux parvint même au poste de gouverneur député de la colonie. De nos jours cinq Juifs de Curaçao sont professeurs dans des universités, aux Pays-Bas, aux États-Unis et au Venezuela. Un séfarade de l'île, George L. Maduro, a défendu valeureusement la Hollande au cours de l'invasion nazie et est mort dans le camp de concentration de Dachau.

Les séfarades furent nombreux à être journalistes et publièrent

durant les cent années qui précèdent pas moins de quarante-six journaux ou périodiques. Parmi les dix-huit écrivains ou poètes, il faut mentionner non seulement J. J. Naar qui fonda la premier théâtre au milieu du XIX[e] siècle, le Teatro Naar, et amena de nombreuses compagnies théâtrales à se produire sur l'île, mais aussi Abraham Lopez Penha, Haïm Abraham Senior, Mauricio Namias de Crasto, David Dario Salas, David Chumaceiro, Lelia Capriles et, de nos jours, May Henriquez, née Alvarez Correa, qui est à la fois l'auteur de nombreux livres et pièces de théâtres en papiamento et une femme sculpteur de talent. La plupart des auteurs cités écrivaient en espagnol, qu'ils connaissaient à la perfection, comme en témoignent leurs œuvres. Mais ils choisirent cette langue à cause de l'influence et de la proximité des républiques hispanophones d'Amérique du Sud et des Caraïbes plutôt que pour préserver la langue parlée par leurs ancêtres quatre siècles plus tôt. Celle-là, on l'a vu, avait été supplantée par le portugais puisqu'ils avaient séjourné pendant plus d'un siècle au Portugal. Néanmoins, à la fin du XIX[e] siècle, le portugais avait complètement disparu comme véhicule littéraire parmi les séfarades de Curaçao.

Rites et coutumes

Il nous faut rapporter ici quelques traditions qui sont encore en pratique de nos jours et qui, semble-t-il, transcendant la période portugaise, remontent à l'Espagne du XV[e] siècle. A l'approche du *Seder*, la veille de Pâque, une prière d'action de grâces en espagnol est toujours chantée. C'est le *Bendigamos*, que nous avons également entendu à Gibraltar, à Londres, à Amsterdam et, en français, à Bayonne; on dit qu'il est également chanté à Tétouan :

Bendigamos a el Altisimo, / Al Señor que nos creo, / Demosle agradecimiento, / Por los bienes que nos dio.
Alabado sea su Santo Nombre, / Porque siempre nos apiado, / Odu Ladonai ki tob, / Ki lengolam hasdo.
Bendigamos a el Altisimo, / Por el pan primeramente, / Y despues por los manjares, / Que comimos juntamente.
Pues comimos y bebimos alegremente, / Su merced nunca nos falto, / Load al Señor que es bueno, / Que para siempre su merced.

Bendita sea la casa esta, / Que nunca manque en ella fiesta, / Tarde, mañana y siesta, / A nos y a los hijos de Israel.

Quant au *harosset* du *Seder* il est fait principalement de dattes, de pruneaux, de figues, de raisins secs, de cacahuètes et de jus d'orange. Sa consistance très ferme permet de le rouler en boulettes d'environ trois centimètres de diamètre et que l'on saupoudre de cannelle. Dans l'ancien temps, quelques familles ajoutaient une pincée de brique rouge finement pilée en souvenir de l'esclavage en Égypte.

Une superstition largement répandue parmi les séfarades de Curaçao consiste à conserver un petit morceau du *simurim* (morceau de *matza* bénite pendant le rituel de la *haggadah*) que l'on enveloppe soigneusement dans un morceau de tissu et que l'on conserve d'une année sur l'autre. Il est censé apporter le bonheur dans la maison et protéger les voyageurs contre tout accident. Pendant la semaine de Pâque, le riz n'est pas interdit. Pour Pourim, les pâtisseries traditionnelles sont l'*orea di Haman* (l'oreille d'Haman) et la *frita*. La première est un beignet en forme d'oreille que l'on saupoudre de sucre et la seconde est un pain perdu que l'on recouvre de cannelle et de sirop. Pour rompre le jeûne de Kippour, la première boisson que l'on absorbe est la *hot sangria*, un mélange de vin rouge sec, de jus de citron et de cannelle que l'on fait tiédir. A la fin du *kibra jujun dinner*, le dîner qui clôt le jeûne, on ajoute un riche mélange de jaunes d'œufs et de sucre appelé *webu bati* à du café noir que l'on savoure lentement. La cérémonie de mariage dans la synagogue devant le *hekhal* ouvert se termine par le bris d'un verre de cristal par le marié. Ce dernier le jette à hauteur d'épaule dans un plateau d'argent placé à ses pieds; le verre n'est jamais écrasé sous le pied comme c'est la coutume partout ailleurs. A chaque *brith mila*, la circoncision rituelle, on sert du chocolat chaud et des *panlevi*. Il s'agit de petits gâteaux faits de farine, de jaunes d'œufs et de sucre. Ces traditions culinaires et ces coutumes sont d'origine très ancienne et ont été vraisemblablement conservées depuis l'Espagne tout au long des siècles.

Vie religieuse

Dans le domaine religieux, tout tourne autour de la magnifique synagogue. C'est là qu'on se retrouve chaque shabbat et les jours de fêtes, c'est là aussi que les enfants reçoivent leur éducation

religieuse et que l'on célèbre et observe les pratiques religieuses correspondant à tous les cycles de la vie. A l'origine, le rituel était celui de la synagogue mère à Amsterdam, donc le rite portugais séfarade orthodoxe. Toutefois, peu à peu, quelques modifications furent introduites dans le rituel. Pour quelques membres de la congrégation, ces modernisations n'allaient pas encore assez loin, et vers 1830 ils demandèrent davantage de libéralisation. La majorité, soutenue par le rabbin, était opposée à ce mouvement. La situation empira lorsque s'ajoutèrent des disputes d'ordre économique entre les familles dirigeantes qui finançaient les deux côtés du conflit. Pour finir, en 1864, un schisme se produisit au sein de la congrégation. Les réformés, qui constituaient d'un tiers à un quart des membres, se séparèrent de Mikvé Israel et fondèrent une nouvelle congrégation qu'ils appelèrent Emmanuel. Ils construisirent un vaste temple et consacrèrent leur propre cimetière. Ils adoptèrent le rituel du mouvement réformé américain. Les offices étaient récités en hébreu, en espagnol et quelques-uns en anglais. Exactement cent ans après, toute différence d'apparence et de style de vie entre les membres des deux congrégations avait disparu. Un grand nombre de mariages avait eu lieu entre les deux groupes; de plus, chacune des congrégations s'était considérablement réduite. Ces facteurs ne pouvaient que conduire à la réunion des deux communautés, qui eut lieu, finalement, sous la compétente direction du rabbin Simeon Maslin en 1964. Elle aboutit à l'actuelle congrégation juive portugaise unifiée Mikvé Israel-Emmanuel. Le rituel de la congrégation réunie est celui du mouvement reconstructionniste américain qui constituait un intermédiaire acceptable entre les anciens rituels de chaque congrégation, mais on s'est efforcé de retenir autant d'éléments que possible de l'ancien rituel séfarade, compte tenu de la nouvelle situation. Le service de la Torah a été conservé pratiquement intact. Les *Sifrei Torah* sont drapés de vastes manteaux sans inscriptions ni décor. Les offrandes sont faites partiellement en portugais. Chaque shabbat, on continue à réciter une prière pour la maison royale et le gouvernement, et le texte en portugais est exactement le même que celui que l'on disait à Amsterdam aux alentours de 1600, lorsque les réfugiés qui venaient d'arriver de la Péninsule ibérique reçurent des bourgmestres de la ville l'autorisation de pratiquer librement leur religion. Le *Maguen David*, rarement employé dans la décoration, est d'introduction très récente; il était inconnu des précédentes générations séfarades.

L'émigration régionale

Lors de l'importante dépression économique de la première moitié du XIX[e] siècle, de nombreux séfarades de Curaçao émigrèrent sur l'île de Saint-Thomas, possession danoise, un florissant port franc à cette époque. Ils étaient si nombreux que certaines rues et certains faubourgs vinrent à être appelés de noms en usage à Curaçao. Il y a encore quelques décennies, des familles originaires de Curaçao vivaient à Saint-Thomas.

Pendant la seconde moitié du même siècle eut lieu une autre émigration de Juifs de Curaçao d'une certaine importance, cette fois vers la république de Panama. Ils furent bientôt si nombreux qu'en 1876 ils purent fonder une congrégation religieuse, Kol Shearith Israël. Elle est encore constituée principalement par les descendants de ces séfarades originaires de Curaçao, qui portent les mêmes noms de famille que leurs parents de l'île. Elle est actuellement unique dans le monde du judaïsme car c'est sans doute la seule congrégation réformée séfarade d'origine ibérique. A peu près à la même époque, d'autres séfarades de Curaçao s'en allèrent chercher fortune au Venezuela tout proche – particulièrement à Coro –, en Colombie, à Saint-Domingue et en Amérique centrale. Il existe de nos jours des centaines de familles qui descendent directement de ces séfarades de Curaçao; elles portent toujours fièrement les mêmes noms, mais, à l'exception d'une douzaine d'entre elles de la vieille génération, elles ne sont plus juives. Nombre d'entre elles sont parvenues à de hautes positions au gouvernement, dans la finance, les affaires et l'édition.

Les séfarades aujourd'hui

Les familles considérablement amenuisées, les nombreux jeunes gens qui ont émigré à la recherche de meilleures perspectives d'avenir et les mariages en dehors de la foi ont réduit la population juive de Curaçao de deux mille âmes au début du siècle, lorsqu'elle était au sommet de son expansion, à environ cinq cents en 1991, parmi lesquelles trois cent cinquante environ descendent directement des

Crypto-Juifs qui, voici quatre cents ans, durent fuir la Péninsule ibérique en quête de liberté.

Malgré sa taille très réduite, la congrégation unifiée Mikvé Israel-Emmanuel entretient un musée culturel et historique juif exceptionnel, adjacent à la synagogue, dans un bâtiment historique datant de 1728. Avec la petite congrégation ashkénaze Shaarei Tsedek, elle subventionne également une école hébraïque qui fonctionne l'après-midi, une loge de la B'nai B'rith et une organisation de jeunes de la B'nai B'rith très active.

Abrégé de l'histoire des Juifs d'Aruba

Charles Gomes Casseres
Historien

L'île d'Aruba est située à environ 18 kilomètres au nord de la côte du Venezuela et à 52 kilomètres à l'ouest de Curaçao. Elle fut conquise par la Compagnie des Indes occidentales sur les Espagnols en 1634, l'année même où Curaçao fut prise.

La Compagnie négligea de coloniser ou de développer l'île pendant un siècle environ; elle l'utilisait pour y élever des chevaux et du bétail. Pour s'établir sur l'île, il fallait une autorisation spéciale qui était rarement accordée.

Le premier Juif séfarade à s'installer sur l'île fut Moses de Salomo Levy Maduro, un citoyen de Curaçao qui obtint de la Compagnie en 1753 une concession pour y faire de l'agriculture et de l'élevage des chèvres. D'autres Juifs de Curaçao s'établirent sur l'île à la fin du XVIIIᵉ siècle, mais leur nombre ne fut jamais suffisant pour organiser une congrégation religieuse. Dans la première moitié du XIXᵉ siècle, le nombre des Juifs sur Aruba fluctuait entre 19 et 32 personnes sur une population blanche de 169 âmes. Les noms de famille que l'on rencontre le plus fréquemment durant cette période sont Maduro, Henriquez, Sasso, Suarez, de Castro, Marchena, Pardo, Delvalle, Curiel, Penso, Capriles et Moreno. Certains exploitaient un gisement de phosphates, d'autres des veines d'or qui avaient été découvertes à cette période. A la fin du siècle, il ne restait plus que quatre Juifs séfarades sur l'île; aujourd'hui il n'en reste que deux. Toutefois plusieurs grandes maisons commerciales séfarades de Curaçao ont des filiales sur Aruba dans les domaines de la banque, du commerce en gros et en détail, de la navigation et des voyages.

En 1929, la Standard Oil Company du New Jersey établit une gigantesque raffinerie sur l'île qui entraîna une croissance rapide de l'économie. Elle fut encore accrue dans les dernières décennies par l'expansion spectaculaire du tourisme. Un tel développement

attira des Juifs ashkénazes d'Europe de l'Est qui vinrent rapidement s'installer sur l'île pour y faire des affaires. Il y avait en 1946 environ trente-cinq familles sur Aruba, pratiquement toutes d'origine ashkénaze. Elles fondèrent une congrégation religieuse et en 1962 consacrèrent la première synagogue d'Aruba, appelée Beth Israël. Cependant la récente émigration des Juifs a considérablement affecté la vie de la congrégation, qu'une poignée de membres dévoués s'efforce de faire renaître.

Les communautés séfarades en Guyane hollandaise (Surinam)

Zvi Loker
Diplomate et historien

Le Surinam, anciennement Guyane hollandaise, est un territoire situé au nord-est du continent sud-américain, entre la Guyane britannique, le Brésil et la Guyane française. Il abrite la seule implantation de Juifs qui exercent librement leur culte depuis trois siècles en Amérique latine.

Tout comme à Curaçao, on trouve des Juifs sur le territoire du Surinam avant 1654, date de la victoire des Portugais sur les Hollandais au Brésil. Des Juifs s'installèrent en effet au Surinam dans les premières décennies du XVII[e] siècle : on possède une *ketubbah* (contrat de mariage) datée de 1639, et on sait qu'en 1647, six Juifs séfarades y résidaient, parmi lesquels Moses de Mesquita et Salomon Senior. Au début des années 1650, quelques Juifs de Flessingue et de Londres vinrent s'y établir, suivis par un autre groupe qui s'installa à Thorarica, mais on ne peut parler de véritable communauté qu'à partir du moment où se réfugièrent au Surinam les Juifs du Brésil fuyant les Portugais. La première congrégation, Kahal Kadosh Berakah ve Shalom (« Sainte communauté Salut et Paix ») fut fondée en 1664 sur la rive droite de la rivière Surinam, alors que la région était sous contrôle britannique, et les colons érigèrent une synagogue. Trois ans plus tard, ce territoire fut conquis par les Provinces-Unies et à partir de cette date, à quelques interruptions près, le Surinam demeura colonie hollandaise jusqu'à son indépendance.

Les Juifs résidaient dans une région de la côte sauvage et leur installation, gagnée sur la forêt tropicale, fut appelée Jodendorp (« village juif ») ou Joden-Savanne. Les Juifs l'appelaient « Jérusalem-au-bord-de-la-rivière ».

Le statut juridique des Juifs au Surinam fut encore établi par l'administration britannique entre 1665 et 1667 par les « Privilèges accordés à la Nation hébraïque sur la côte sauvage ». Une nouvelle

synagogue de bois fut construite en 1672, et une troisième maison de prière fut érigée en brique en 1685.

Quelques données démographiques nous permettent de juger de l'importance des Juifs dans la colonie. En 1665, on comptait 28 Juifs adultes; en 1675, il y avait 123 Hollandais et 58 Juifs; en 1690, sur 1 800 habitants blancs, 570 étaient juifs. En 1735, 700 Juifs résidaient au Surinam, dont 300 étaient des ashkénazes nouvellement arrivés, et sur les 400 plantations que comptait la région 115 appartenaient à des Juifs. Quarante ans plus tard, un tiers des colons blancs étaient juifs et se répartissaient ainsi : 850 séfarades et 450 ashkénazes. A la fin du XVIIIe siècle, la colonie comptait 2 000 habitants blancs dont 1 045 Juifs, 650 nègres libres et 7 000 esclaves; sur 500 plantations, une petite centaine appartenait à des Juifs.

La plupart des colons juifs furent, dès leur installation, des planteurs. Ils eurent à souffrir, comme leurs collègues non juifs, du manque de main-d'œuvre, des Noirs évadés et de leurs attaques. En 1690 eut lieu une révolte d'esclaves pendant laquelle plusieurs planteurs blancs trouvèrent la mort, dont un certain Machado. Pour leur défense les planteurs organisèrent des milices et leurs commandants furent parfois choisis parmi les Juifs. Dans cette conjoncture, une prière spéciale contre la révolte des Noirs fut introduite dans le service religieux. Vers la fin de l'époque coloniale, en 1790, sur 600 planteurs établis sur les deux rives du Surinam, il ne restait que 46 Juifs.

Le dispositif militaire destiné à protéger les planteurs – qui passait par Joden-Savanne – et les difficultés économiques déterminèrent les Juifs qui habitaient le village à l'abandonner peu à peu pour aller s'installer à Paramaribo, la capitale. Même si le village subsista jusqu'à son incendie en 1832, le centre de la vie juive était à Paramaribo où l'on édifia, en 1718, la synagogue des Portugais qui ne fut consacrée qu'en 1729. Les Allemands ashkénazes érigèrent une synagogue séparée et, suivant un accord conclu avec les Portugais, ils s'engagèrent à suivre le rite séfarade. Ces deux beaux édifices très semblables existent toujours dans la même rue et, étant donné le nombre restreint des fidèles, le service du shabbat se tient alternativement chaque semaine dans l'une des deux synagogues.

Le premier chef spirituel de la communauté fut le *haham* Isaac Nieto, arrivé d'Amsterdam au début des années 1680. Le rabbin David Pardo, venu de Londres, lui succéda et mourut en 1713. Son

fils, le rabbin Josiahu Pardo, exerça les fonctions rabbiniques à Curaçao, hollandais, et à la Jamaïque, britannique. Voici les noms de quelques ministres officiants qui apparaissent dans les annales : Samuel Jessurun Lobo, David Hezekiah Barukh Luzada, dans la synagogue portugaise, et Samuel de Medina Rubio chez les ashkénazes. La congrégation séfarade avait un cimetière et une organisation communautaire chargée des enterrements. Des émissaires de la Terre Sainte, c'est-à-dire des quatre villes saintes, Jérusalem, Safed, Hebron et Tibériade, demandèrent une aide financière à la communauté à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle qui ou bien organisa des collectes ou bien donna une somme globale à partir de la Caisse des *Cautivos* (Fonds pour la libération des captifs).

La communauté était dirigée par un *mahamad* élu chaque année, et composé d'un premier *parnas* (président), de deux assistants, de quelques *adjuntos* (membres du conseil) et d'un *gabay* (trésorier et secrétaire).

Contrairement à ce qui se passait dans les colonies britanniques (Jamaïque), les Juifs du Surinam furent exempts du service militaire les jours de shabbat et de fête, sauf en cas d'urgence; dans les milices locales, plusieurs sections étaient composées de Juifs et commandées par des officiers juifs. On trouve des Juifs dans différentes professions : planteurs, commerçants, assureurs maritimes, navigateurs (copropriétaires de vaisseaux ou capitaines). Parmi eux se trouvent les premiers médecins du pays.

Les relations entre les Juifs et les congrégations protestantes furent correctes, à l'exception de différends à propos de l'éducation des enfants de Juifs convertis et d'un incident isolé qui se déroula dans le temple de Paramaribo. Un jeune Juif y fit du bruit, parla à haute voix au ministre du culte, et de ce fait perturba la messe qui, ce jour-là, était chantée par... un Juif converti.

Le comportement du planteur et homme d'affaires Isaac Carillo nous permet de mesurer la sécurité dans laquelle vivaient les Juifs du Surinam. Ce dernier mena, avec Salomon du Plessis, une violente campagne contre le gouverneur Jan Jacob Mauricius, au point d'être provisoirement exilé. De plus, c'est son propre fils qui, apparemment encouragé par son père, fut le responsable de l'incident dans le temple que nous avons décrit ci-dessus. Malgré tout cela, Isaac Carillo reparut bientôt dans la colonie. Cette affaire occupa tellement les autorités et le gouverneur lui-même, absent pendant l'incident, qu'elles y consacrèrent une volumineuse publication inti-

tulée *Recueil van egte Stukken en Bewyzen*. Elle constitue une excellente source historique dont nous nous sommes d'ailleurs servi.

Toutefois, comme dans les colonies anglaise et française, les pouvoirs économique et religieux s'efforcèrent à maintes reprises de restreindre les droits étendus des Juifs. Ils furent contestés dans leur totalité en 1685 et sur des points particuliers, tels la légalité des contrats de mariage juifs ou le droit de travailler le dimanche, à d'autres époques. Généralement les privilèges étaient maintenus grâce à l'intervention des directeurs de la Compagnie des Indes occidentales. Au cours de la seconde moitié du XVIIe siècle, avec la dégradation de la situation économique, la condition légale des Juifs fut plusieurs fois menacée; citons par exemple le projet, daté de 1761, de créer un ghetto et celui de 1775 qui visait à interdire aux Juifs la fréquentation des théâtres. Ce dernier projet ayant été mis à exécution, les Juifs décidèrent de créer un théâtre indépendant qui fonctionna à partir de 1784. Les privilèges accordés aux Juifs furent annulés en 1825 lorsqu'ils furent totalement émancipés.

Le médecin Samuel Cohen Nassy s'intéressa à la vie de la tribu indienne des Galibis et publia un dictionnaire de leur langue. Un autre Juif, Isaac Israël Lorenzo, dit « le Juif », fut, au début du XVIIIe siècle, interprète de la langue des Indiens Caribes. Si l'on ajoute qu'un Juif prétendument allemand, Jacob Rabe ou Rabbi, à l'époque du Brésil hollandais, fut interprète de la tribu Tapouya, on est amené à constater un phénomène d'affinité et d'échanges intenses entre les Juifs et les Indiens du continent sud-américain.

Le plus remarquable intellectuel juif du Surinam est sans conteste David de Isaac Cohen Nassy (1747-1806). Membre d'une des plus anciennes familles séfarades du pays, il participa activement au gouvernement de la communauté juive. Apothicaire et médecin, il appartenait à l'élite intellectuelle du Surinam, très imbue, pendant le dernier quart du XVIIIe siècle, de la philosophie et de la culture française des Lumières. Auteur prolifique, Nassy est surtout connu pour son *Essai historique sur la colonie du Surinam*, publié anonymement en 1788; cette histoire de l'engagement des Juifs dans le développement de la colonie est demeurée pendant deux siècles l'ouvrage de référence sur les Juifs du Surinam. Après un court séjour aux États-Unis, Nassy revint au Surinam où il publia en 1798 sa *Lettre politico-théologico-morale sur les Juifs*, un ardent plaidoyer en faveur de l'émancipation des Juifs en Europe. Sa vaste bibliothèque contenait quantité d'ouvrages de poésie, de littérature, d'histoire

et de médecine, en espagnol et en portugais. L'*Essai historique*, rédigé en français, fut traduit en hollandais et en anglais.

Sur le plan rabbinique, aucun ouvrage marquant ne fut produit au Surinam et la créativité intellectuelle des colons juifs fut médiocre.

Au cours du XIX[e] siècle, le néerlandais remplaça progressivement le portugais parlé jusque-là dans une communauté qui comptait 1 500 membres au début du XX[e] siècle. Le déclin économique fit diminuer la population juive à partir du premier quart de ce siècle; il y a vingt ans, on dénombrait encore 500 Juifs, ashkénazes et séfarades confondus. En raison d'une assimilation croissante et de la dégradation des conditions économiques, le nombre de séfarades n'excède pas aujourd'hui quelques douzaines.

L'expérience juive, longue de trois siècles et demi sur ce territoire, est remarquable par sa tranquillité, sa continuité et sa sécurité. Pour cette raison elle constitue un chapitre particulier dans l'histoire coloniale et l'historiographie juive.

Un épisode juif en Guyane française

Zvi Loker
Diplomate et historien

Vers la fin des années 1650, les Néerlandais contrôlaient les bassins des grandes rivières de la Guyane, et c'est dans le cadre d'un octroi (c'est-à-dire d'un privilège) que David Nassy y amena un groupe de 120 familles juives. Entre les années 1659 et 1660, deux autres groupes de colons juifs s'y établirent malgré l'opposition du dirigeant hollandais local. L'endroit choisi s'appelait le haut du vallon de Rémire ou tout simplement Rémire. Nous ignorons encore la date exacte de l'arrivée de ces colons et la composition de leur groupe; nous savons toutefois qu'il y avait parmi eux des réfugiés expulsés d'Oran, partis du port de Livourne, auxquels s'étaient joints des Portugais et des Juifs d'autres provinces guyanaises.

Les Juifs s'installèrent et développèrent la culture sucrière et d'autres denrées coloniales telles le rocou, l'indigo et le tabac. Au mois de mai 1664, une force expéditionnaire française, sous le commandement de Lefèvre de La Barre, arriva et occupa les forts hollandais ainsi que Rémire. La reddition hollandaise fut signée entre Spranger et de La Barre : deux paragraphes stipulaient que les Juifs pourraient négocier et pratiquer leur religion librement. Le gouvernement de ce nouveau territoire fut confié au propre frère du vainqueur, le chevalier de Lézy, qui ne mit pas d'entraves aux activités des Juifs.

Cependant le calme fut de courte durée car, à l'automne de 1667, les Anglais s'emparèrent des fortifications et emmenèrent avec eux un nombre important de planteurs blancs, dont la totalité des Juifs de Rémire qu'ils débarquèrent soit à la Barbade, soit au Surinam, alors colonie anglaise. Ces Juifs déportés s'intégrèrent bon gré mal gré dans les communautés existantes, et ce fut la fin de la présence juive en Guyane française. En effet, une demande de retour au début de 1725 fut refusée par les autorités françaises et, par la suite, des propositions de retour faites aux Juifs restèrent sans effet.

Le Père Jean-Baptiste Dutertre, chroniqueur des Antilles, commente en ces termes le bref passage des Juifs : « La prospérité dont a joui cet établissement pendant sa courte durée est une preuve que les Israélites ne sont pas aussi impropres qu'on le pense généralement aux entreprises agricoles. »

Il semblerait qu'au milieu du XVIIIe siècle quelques familles juives vivaient à Cayenne, car nous avons trouvé dans les archives d'État à La Haye un document de Paramaribo, la capitale du Surinam, selon lequel un des dirigeants de cette ville, David de Avilar, reçut mission, en 1769, de se rendre à Cayuina (le nom portugais de Cayenne) afin d'y collecter de l'argent pour un émissaire de la Terre Sainte.

Nouveaux chrétiens et Juifs séfarades au Brésil

Anita Novinsky
Professeur à l'université de São Paulo

L'expulsion des Juifs d'Espagne, la fin du judaïsme ibérique avec la conversion forcée au catholicisme des Juifs du Portugal et la création du tribunal du Saint-Office de l'Inquisition sont des événements qui coïncident avec la colonisation du Brésil.

La Terra de Santa Cruz – l'un des anciens noms du Brésil – eut une importance fondamentale dans l'histoire de la diaspora séfarade en abritant, dès le milieu du XVI[e] siècle, un nombre considérable de fugitifs de l'Inquisition portugaise. Le rôle des nouveaux chrétiens, encore appelés *conversos* ou marranes, dans la construction et le développement du Nouveau Monde fut décisif, aussi bien du point de vue économique que culturel. Une partie de ces nouveaux chrétiens offrit une très grande résistance à la catholicité en imposant sa vision à la fois critique et modernisatrice des vieilles techniques économiques, en s'opposant à la perception traditionnelle qu'avaient du monde les classes dominantes et en refusant la religion officielle. Ces nouveaux chrétiens vont constituer la matière première de la persécution inquisitoriale au Brésil jusqu'à la seconde moitié du XVIII[e] siècle.

Dans le jeu entre dominateurs et dominés qui se déroula dans la colonie, les nouveaux chrétiens avaient une position ambiguë : ils étaient dominateurs au sein de la société coloniale puisqu'ils pouvaient commander, étant liés économiquement à la sphère de la production et de la circulation du capital; ils étaient dominés et exclus, étant donné leur condition de nouveaux chrétiens qui les stigmatisait et les fragilisait, puisqu'ils étaient constamment sous la menace d'être emprisonnés et de voir leurs biens confisqués.

Les nouveaux chrétiens et la colonisation du Brésil

Le Nouveau Monde mystérieux, le vaste océan, le défi de l'inconnu ne constituaient pas des obstacles aux motivations impérieuses du départ; en effet, pour les nouveaux chrétiens, il y avait peu d'endroits où se réfugier, la majeure partie du monde leur fermant ses portes. Ils tissèrent de véritables liens avec des pilotes et des propriétaires de bateaux qui, moyennant des sommes élevées, assuraient leur transport. Un siècle après sa découverte, le Brésil était déjà perçu et considéré par les descendants des Juifs comme la Terre promise.

L'un des premiers Blancs à débarquer avec l'amiral Pedro Alvares Cabral sur la Terra de Santa Cruz fut un Juif, Gaspar de Gama, dont il a été fait mention dans le chapitre sur le Portugal. D'autres vinrent sans doute à la même époque et peu après. Le document le plus ancien que nous possédions sur les « Juifs » explorateurs du nouveau territoire date du 3 octobre 1502; il rapporte que le roi de Portugal avait donné à bail la terre nouvellement découverte à un groupe de marchands nouveaux-chrétiens. Le chef du groupe était Fernando de Noronha (probablement d'origine juive), qui fut nommé chevalier de la couronne pour les services qu'il rendit.

Ces nouveaux chrétiens réussirent à placer sur le marché européen le bois-Brésil – qui fut donc le premier produit brésilien – grâce à leurs contacts avec des agents commerciaux en Espagne, en France, plus particulièrement à Paris, et aux Pays-Bas [1]. Cependant, c'est en tant qu'agriculteurs que les nouveaux chrétiens – toujours perçus comme des Juifs – ont marqué leur présence au Brésil. Ils sont liés à l'introduction de la canne à sucre aux Amériques, ainsi qu'aux techniques de la fabrication du sucre [2]. Progressivement, les nouveaux chrétiens essayaient de sortir leurs capitaux du Portugal et les investissaient au Brésil en construisant des moulins à sucre et en achetant des esclaves. Ils devinrent pour la plupart de riches propriétaires grâce à leurs vastes réseaux internationaux de commerce et à l'éducation soignée qu'ils avaient reçue. Pour ces mêmes raisons, les fonctionnaires de la couronne les employaient dans les services administratifs, malgré la législation discriminatoire (les statuts de pureté de sang) qui s'aggrava à partir du XVII[e] siècle.

Au premier siècle de la colonisation, l'incorporation des nouveaux

chrétiens fut facile dans la société coloniale qui se formait. Il n'y avait pas de contrôle rigide car le roi portugais, sans ressources, avait besoin des investissements privés afin de mettre en valeur ses colonies. Le pays était divisé en capitaineries contrôlées par un gouverneur ou *capitão-mor*, dépendant du gouverneur général qui siégeait à Bahia. Le règlement du premier gouverneur général, Tomé de Souza, se distingue des règlements postérieurs par sa libéralité et sa tolérance; l'origine des colons comptait peu. Un « Juif » d'origine espagnole, Felipe Guillen, joua alors un rôle important comme homme de confiance du gouverneur Tomé de Souza, qui souvent remettait le gouvernement entre ses mains. Guillen se distingua aussi par ses initiatives pionnières de pénétration dans l'intérieur du pays, en organisant des groupes qui partaient à la recherche d'or dans ce qu'on appelait *entradas* ou *bandeiras* [3]. La première région du Brésil à se développer fut le Nord-Est, avec Bahia et Pernambouc. Au premier et deuxième siècles de la colonisation, la majorité de la population d'origine juive s'y concentra.

Les archives de l'Inquisition sont les seules sources que nous possédions pour préciser numériquement la population des nouveaux chrétiens au Brésil, puisque la plupart des documents se référant au Brésil ne rapportent guère l'origine des colons. Toute estimation sera donc imparfaite, la source inquisitoriale ne concernant que les nouveaux chrétiens emprisonnés ou suspects. D'après un travail publié récemment par J. A. Gonçalves de Mello, les nouveaux chrétiens représentaient 14 % de la population blanche de Pernambouc en 1593, c'est-à-dire 900 personnes sur un total de 7 000 habitants [4]. Dans la première moitié du XVIIe siècle, à Bahia, ils constituaient environ 20 % de la population blanche [5]. Cette proportion augmenta considérablement au XVIIIe siècle, tant en raison des mariages mixtes, qui faisaient croître le nombre des nouveaux chrétiens, que par l'immigration des Portugais qui s'intensifia pendant le siècle de la ruée vers l'or, surtout dans la région de Minas Gerais et de Rio de Janeiro.

São Paulo est de nos jours la région où la population juive est la plus dense; c'est cette même région qui abrita les premiers Crypto-Juifs au XVIe siècle. Toutefois, la pauvreté des capitaineries du Sud et leur développement économique tardif n'attirèrent pas un grand nombre d'immigrants, même si les nouveaux chrétiens y jouissaient de beaucoup de liberté. Les sources inquisitoriales sur cette région ne sont pas aussi riches que celles concernant le Nord-Est. Les

nouveaux chrétiens paulistes (de São Paulo) n'apparaissent dans les registres de l'Inquisition, les *Livros dos Culpados*, que vers la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe. Ces registres témoignent de nombreuses dénonciations, de plusieurs emprisonnements et font état de deux peines capitales : celles de Teotonio da Costa et de Miguel de Mendonça Valladolid brûlés dans des autodafés pour pratiques juives [6].

Le Juif est entré intimement dans la composition ethnique du peuple brésilien, et nous trouvons des métis judaïsants parmi la population coloniale. Contrairement aux régions du Nord-Est où les grandes propriétés ou latifundia constituaient la ressource économique et favorisaient les comportements sédentaires, dans les capitaineries du Sud, les populations à la recherche d'or, de pierres précieuses et d'Indiens à réduire en esclavage étaient extrêmement mobiles dans le pays.

Dans les capitaineries du Sud aussi bien que dans celles du Nord-Est, les familles portugaises d'origine juive participaient au gouvernement. Au XVIe siècle, le gouverneur Jeronimo Leitão épousa une nouvelle chrétienne, Inès Mendes. Au XVIIe siècle, le gouverneur Pedro Vaz de Barros se fit remarquer en tant que *bandeirante* pauliste parce qu'il commanda en 1629 une *bandeira* qui expulsa les jésuites de Guairá. Sur le plan religieux, nous trouvons également des nouveaux chrétiens dans plusieurs ordres, en particulier dans la Compagnie de Jésus. Le Père Leonardo Nunes, jésuite, était actif à São Vicente depuis 1550 où il étudiait le *tupi*, la langue indigène [7]. On lui doit deux ouvrages, le *Vocabulario da lingua brasilica* et la *Doutrina da lingua do Brasil.* Au XVIIe siècle, le Provincial de la Compagnie était le nouveau chrétien Ignacio de Tolosa. José de Anchieta, qu'on a appelé « l'apôtre du Brésil », était d'origine juive par sa mère [8].

Nous ne pouvons pas prendre les noms comme critère pour déterminer l'origine juive des Portugais de la colonie ; toutefois quelques constantes servent de repères. Ainsi, parmi les familles du Sud, prédominent les noms suivants : Bueno, Fontes, Gusmões, Lara, Mendes, Mesquita, Pires, Prado, etc. Dans les capitaineries de Rio de Janeiro et de Minas Gerais, ce sont les Andrade, Batista, Bravo, Cardoso, Costa, Coutinho, Cruz, Diniz, Fonseca, Freire, Gomes, Leão, Machado, Mendes, Morais, Nunes, Oliveira, Paredes, Pereira, Rodrigues, Silva, Simões, Souza, Sanches, Vale... A Pernambouc et à Paraiba, les Bezerra, Fonseca, Nunes, Pereira, Rego, Thomas,

Valença. A Bahia sont fréquents les Almeida, Avila, Correa, Cruz, Dias, Fernandes, Ferreira, Garcia, Henriques, Lopes, Mendes, Miranda, Monforte, Moraes, Porto, Pereira, Rodrigues, Silva, Sodré.

Le deuxième siècle de la colonisation

Au début du XVIIe siècle, le Brésil est le plus grand pays producteur de sucre du monde. Sa prospérité économique attire de plus en plus de nouveaux chrétiens qui se livrent à l'exportation du sucre sur grande échelle.

A cette époque vivait au Brésil James Lopes da Costa [9], né à Porto; il se rendit à Amsterdam où, sous le nom de Jacob Tirado, il fonda la première congrégation portugaise, Beth Yahacov, et fut *parnas* de cette communauté de la Nation portugaise. Des nouveaux chrétiens exportaient aussi du sucre du Brésil vers Hambourg. Remarquons que parmi les 41 commerçants hambourgeois liés à ce commerce, 18 étaient des Juifs portugais [10]. L'une des familles les plus liées au commerce du sucre était celle des Milão. Plusieurs membres de cette famille vivaient à Olinda; seize furent emprisonnés par l'Inquisition [11].

Le témoignage du vicaire de Bahia, Manuel Themudo, est des plus éclairants : dans une dénonciation envoyée aux Inquisiteurs en 1631, il affirme textuellement que les « gens de la Nation » considèrent le Brésil comme la meilleure terre du monde pour y vivre et faire du commerce, et que « la plupart de ceux qui y habitent sont Juifs... Ils occupent ce qu'il y a de mieux dans tout l'État... et les gouverneurs se gouvernent par eux [12]... »

Sous la domination des Hollandais

Dans la première moitié du XVIIe siècle, les Provinces-Unies étaient la principale puissance commerciale du monde. En 1624, il y avait à Amsterdam environ 800 Juifs, portugais pour la plupart. Ils commerçaient avec de nombreux pays et ils avaient des agents dans la Péninsule ibérique, à Madère, au Maroc, en Turquie, aux Indes orientales, en Afrique, aux Amériques, etc.

La guerre avec l'Espagne interdisait aux Hollandais tout commerce de produits coloniaux avec le Portugal, que Philippe II avait annexé

en 1580 et qui retrouva son indépendance en 1640. Cohérents avec leur politique d'expansion du capitalisme commercial, les Hollandais décidèrent d'aller chercher le sucre directement à la source et, en 1624, ils envahirent le Brésil. Les troupes de la Compagnie des Indes occidentales réussirent à battre les forces portugaises et occupèrent Bahia. Les Hollandais instaurèrent une politique de tolérance religieuse et offrirent leur protection aux habitants de la ville, mais l'année suivante Bahia fut reconquise par les Portugais. En 1630, la Compagnie des Indes occidentales attaqua à nouveau le Brésil, s'empara de la capitainerie de Pernambouc puis de celles d'Itamaracá, de Paraiba et de Rio Grande do Norte.

On sait la part des Juifs « de la Nation » dans l'activité marchande de la capitale de la Hollande, mais les auteurs divergent quant à la participation des Juifs portugais d'Amsterdam dans le capital de la Compagnie des Indes occidentales. Les travaux récents confirment le fait que les Juifs n'avaient pas les fonds nécessaires pour influencer l'entreprise. D'après Herman Watjen (1876-1944), entre 1623 et 1626, il n'y avait que dix-huit Juifs portugais actionnaires de cette compagnie.

L'occupation hollandaise étant consolidée, la tolérance religieuse et la liberté de conscience proclamées, le nombre d'immigrants juifs à Recife, la capitale du Pernambouc, augmenta.

Alors qu'il était gouverneur du Brésil (1637-1644), le prince Maurice de Nassau mit en œuvre une politique éclairée qui offrit d'énormes possibilités d'entreprise à la population. La région se développa d'une façon exceptionnelle aussi bien sur le plan économique que culturel; beaucoup de nouveaux chrétiens retournèrent au judaïsme et jouirent d'une large liberté.

Le nombre des séfarades s'accrut tellement qu'il fut nécessaire de créer deux synagogues, Zur Israel et Maguen Abraham. La première date de 1636; elle avait fonctionné d'abord dans une maison louée, et ce n'est qu'en 1640-1641 qu'elle fonctionna dans son propre immeuble, *rua dos Bodes* ou *rua dos Judeus* où vivaient aussi les Juifs les plus riches. La seconde fut créée en 1637 dans l'île d'Antonio Vaz. En 1638, le culte juif était également célébré à Paraiba et à Pinedo, sur les berges du fleuve São Francisco, où officiait le rabbin Samuel Israël.

Dans une lettre aux administrateurs de la Compagnie des Indes occidentales datée du 5 décembre 1637, les conseillers municipaux d'Olinda – localité voisine de Recife – se plaignaient que le Brésil

était envahi par des Juifs qui arrivaient par tous les bateaux. En 1638, deux bâtiments en provenance de la république des Provinces-Unies amenèrent deux cents Juifs sous la direction de Manuel Mendes de Castro. Un autre groupe arriva en 1642, amenant avec lui le premier rabbin des Amériques, Isaac Aboab da Fonseca, ainsi que Moshé Raphaël de Aguilar. Ce fut Isaac Aboab da Fonseca qui écrivit le premier poème en hébreu sur le sol américain.

Le fait que de nombreux Juifs connussent le portugais leur facilita les contacts, et les marchands hollandais dépendaient d'eux en grande partie. Il faut noter que, pendant l'occupation hollandaise du Nord-Est, les Juifs luso-brésiliens n'ont pas joué un rôle dominant comme producteurs de sucre; ils finançaient plutôt l'industrie et l'exportation de ce produit. Ils étaient aussi fournisseurs d'esclaves noirs à crédit et percepteurs d'impôts. A cette période, la richesse et la puissance économique des séfarades augmenta considérablement.

Au Brésil hollandais, il y avait quelques ashkénazes qui, comme en Europe, subissaient une discrimination de la part de leurs coreligionnaires portugais. Ils pouvaient participer au service religieux dans les synagogues, ils étaient enterrés dans le cimetière juif, leurs enfants allaient à l'école juive, mais ils n'étaient pas membres à part entière de la communauté, ne pouvant ni voter ni être élus [15].

Malgré la tolérance religieuse proclamée par les autorités hollandaises, les Juifs furent en butte à l'hostilité des catholiques portugais et des protestants hollandais. Les deux groupes s'élevaient contre la liberté dont jouissaient les Juifs et la pratique ostensible de leur religion. En 1638, des plaintes contre les libertés des Juifs furent présentées à l'assemblée des Églises réformées du Brésil hollandais réunie à Recife. Les « Messieurs XIX », qui dirigeaient la Compagnie des Indes occidentales, imposèrent alors plusieurs restrictions aux Juifs. Notons que les conflits entre les habitants juifs et non juifs avaient un caractère éminemment économique, malgré l'emploi de prétextes religieux divers.

A la fin de l'année 1640, il y eut un changement complet, sur la scène politique portugaise, qui influa de façon décisive sur le destin des Juifs du Brésil. Après soixante ans de domination espagnole, le Portugal retrouva son indépendance et en 1642 commença le mouvement de reconquête du territoire brésilien. Il est intéressant de remarquer en passant les duplicités auxquelles menaient les intérêts politiques : tandis qu'en Europe les Portugais étaient les alliés des Hollandais dans leur lutte commune contre l'Espagne, au Brésil ils

étaient en guerre contre eux. En 1654, après des années de batailles sanglantes, les Juifs durent quitter le Nord-Est en même temps que les Hollandais.

L'opinion des auteurs varie sur le nombre de Juifs qui vécurent au Brésil en territoire hollandais. Certains affirment qu'en 1645, à l'apogée de son épanouissement, sur un total de 2 899 civils blancs, il y avait 1 450 Juifs, soit la moitié de la population civile blanche. Dans le Registre de délibérations de la congrégation Zur Israel de Recife, on dénombre en 1648 environ 180 signatures de personnes de sexe masculin. En admettant une moyenne de 4 personnes par famille, nous aurions 720 personnes. L'historien J. Gonçalves de Mello considère comme exagéré le chiffre de 1 450 personnes, puisqu'il ne lui semble pas admissible que la population juive du Brésil hollandais atteigne le même nombre que la population juive portugaise d'Amsterdam [14]. En me fondant sur mes propres recherches, en ne me bornant pas aux sources officielles juives et en considérant les chiffres dans une lumière moins simpliste, vu la diversité des conduites, des attitudes et des croyances de la population des nouveaux chrétiens, le chiffre de 1 450 me semble extrêmement raisonnable. En 1654, lorsque les Hollandais et les Juifs furent expulsés, il y avait, selon un manuscrit de l'époque, 600 Juifs [15]. En 1655, la communauté d'Amsterdam, après l'arrivée des réfugiés brésiliens, était constituée d'environ 1 800 Juifs [16], ce qui confirme l'importance de la population juive et nouvelle-chrétienne au Brésil.

On se trompe en supposant que tous les Juifs quittèrent le Nord-Est après la reconquête portugaise. Des documents montrent qu'une partie des nouveaux chrétiens et des Juifs s'enfuirent vers Paraiba où leurs descendants furent persécutés au siècle suivant pour judaïsme. Après avoir fait face à plusieurs incidents de voyage, quelques-uns retournèrent en Hollande, d'autres s'en furent en Angleterre et quelques-uns s'établirent aux Antilles où, dans les années 1660, ils donnèrent un élan extraordinaire à la production sucrière. Vingt-trois Juifs arrivèrent à la Nouvelle-Amsterdam où ils fondèrent la première communauté juive de la future New York [17].

L'historiographie traditionnelle, à de rares exceptions près, affirme que les nouveaux chrétiens collaborèrent avec les Hollandais en vue de la conquête du territoire brésilien, ce qui ne correspond pas aux résultats des recherches réalisées ces dernières années. Les nouveaux chrétiens n'ont jamais constitué, à aucune période de l'histoire du Brésil, un groupe homogène, avec un comportement

cohérent et uniforme. Pendant la période où les Hollandais occupèrent le Nord-Est (1624-1625 et 1630-1654), il y eut des nouveaux chrétiens ainsi que des vieux chrétiens pour sympathiser avec l'envahisseur. Mais beaucoup de nouveaux chrétiens nés au Brésil étaient déjà largement intégrés dans la vie et la société coloniale malgré l'existence de l'Inquisition et, pour défendre leurs intérêts purement locaux et immédiats, ils luttèrent contre les Hollandais en offrant de l'argent, des plans de défense et des vies [18].

Pendant la campagne militaire du fleuve São Francisco, quelques Juifs furent emprisonnés en même temps que des Hollandais et envoyés à Lisbonne. Parmi ces Juifs, trois étaient nés au Portugal; ils furent livrés à l'Inquisition et Abraham Mendes, Samuel Velho et Abraham Bueno apparurent lors de l'autodafé de 1647. Dans la même cérémonie figurèrent Miguel Francês, Manoel Gomes Chacão et Isaac de Castro Tartas (Joseph de Lis) qui vivait à Bahia et fut brûlé vif pour judaïsme. En 1646, on arrêta à Bahia Matheus da Costa, propriétaire d'une grande plantation, et il apparut dans l'autodafé de 1653 à Lisbonne.

L'Inquisition au Brésil

L'Inquisition au Brésil est différente de celle de l'Amérique espagnole quant à la perception de l'importance de certains « crimes » et à la périodicité de ses interventions. Le Saint-Office espagnol s'est préoccupé très tôt du Nouveau Monde puisque, dès son voyage de 1493, Christophe Colomb était accompagné d'un prélat chargé de flairer les premiers comportements dévoyés en Amérique. De son côté, l'Inquisition portugaise ne commença à fonctionner dans la colonie brésilienne qu'à la fin du XVI[e] siècle. Étant un territoire à la population blanche très peu nombreuse, il n'offrait pas de grands attraits matériels pour les Inquisiteurs, c'est pourquoi les premiers colons nouveaux-chrétiens purent pratiquer la religion juive sans danger.

Comme nous l'avons déjà dit, les régions les plus prospères aux XVI[e] et XVII[e] siècles étaient situées au Nord-Est. Les capitaineries de Bahia et de Pernambouc furent donc les deux premiers centres où les Inquisiteurs envoyèrent leurs agents ayant autorité pour arrêter et saisir les biens. En 1591, le visiteur Heitor Furtado de Mendoça arriva à Bahia et, tout de suite après avoir proclamé « l'édit

de foi » qui informait la population sur ses fonctions et sur les règles qui devaient être respectées, il établit une cession inquisitoriale au collège de la Compagnie de Jésus. Aidé par l'évêque et le vicaire, il commença de longues enquêtes et les enregistra dans plusieurs livres qui, aujourd'hui, constituent des sources pour la connaissance des pratiques judaïsantes dans la société coloniale. Les crimes considérés comme « mineurs » tels la bigamie, la sorcellerie, la sodomie, le blasphème, les propositions hérétiques étaient jugés sur place tandis que les suspects de judaïsme étaient transférés dans les prisons de Lisbonne où ils attendaient leur jugement.

Après un séjour de deux ans dans la ville de Bahia – alors capitale du Brésil –, où la population nouvelle-chrétienne était la plus dense, le visiteur s'en alla à Pernambouc en 1593 où il recommença le même processus d'investigation. Il y resta deux ans et rentra ensuite au Portugal. Une vingtaine d'années plus tard, en 1618, l'Inquisition de Lisbonne envoya un autre Inquisiteur à Bahia, Marcos Teixeira, qui y séjourna aussi quelques années. Les registres qu'il tint attestent l'intense vie juive qui s'était déjà développée dans la colonie à cette époque [19].

Après ces visites officielles, la persécution changea de modalité; elle devint permanente et fut faite désormais par les « commissaires du Saint-Office », nommés spécialement à cette fin, qui étaient aidés par des agents, des espions laïcs : les « familiers du Saint-Office », poste d'un immense prestige attribué seulement aux individus au sang pur, prêts à rendre des services à l'Inquisition. Pendant tout le XVIIe et le XVIIIe siècle, l'Inquisition agit au Brésil à travers ces agents qui arrêtèrent des centaines de nouveaux chrétiens en confisquant tous leurs biens. En 1646 eut lieu à Bahia une « Grande Enquête » où 120 personnes vinrent déposer sur leurs crimes ainsi que sur ceux de leurs familles et de leurs voisins [20]. De nombreux nouveaux chrétiens furent alors arrêtés et accusés de pratiques juives. La plupart écoutèrent, lors d'autodafés, la sentence de « prison et habit pénitenciel perpétuel » assortie de la confiscation de tous les biens; tous furent envoyés au Portugal et quelques-uns subirent la peine capitale sur le bûcher.

Pendant les premières décennies du XVIIIe siècle eut lieu la grande extermination des Juifs brésiliens. Environ 500 personnes, hommes, femmes et adolescents, furent amenées à Lisbonne et 21 furent brûlées pour crime de judaïsme. La plupart venaient de Rio de Janeiro et étaient déjà nées dans la colonie.

A la fin de la deuxième décennie du XVIII[e] siècle, environ cinquante personnes de Paraiba furent emprisonnées, surtout des cultivateurs de canne qui, aussi bien du point de vue économique que culturel, appartenaient à un niveau social inférieur à celui des gens de Rio. Des nouveaux chrétiens de Bahia, de Pernambouc, de São Paulo, etc. furent aussi envoyés dans les prisons de Lisbonne et, grâce à la confiscation des biens des nouveaux chrétiens, surtout de ceux de Rio de Janeiro, une véritable fortune remplit les coffres de l'Église. Nous ne pouvons pas encore indiquer avec précision le nombre total des nouveaux chrétiens et des vieux chrétiens arrêtés au Brésil, mais tout indique que la plupart étaient des nouveaux chrétiens.

Pendant le gouvernement du marquis de Pombal (1750-1777) furent punis de nombreux nouveaux chrétiens judaïsants du Brésil. A cette époque également un visiteur fut envoyé au Pará; il arrêta de nombreux hérétiques, la plupart accusés de sorcellerie et de « crimes mineurs » [21]. Les recherches en cours sur la période qui suivit celle de Pombal montrent une interruption de la persécution des nouveaux chrétiens. De 1777 à 1807, nous avons 500 sommaires et procès inquisitoriaux, mais aucun ne se rapporte au judaïsme [22].

Le crypto-judaïsme

Les premiers nouveaux chrétiens arrivés au Brésil connaissaient les pratiques, les prières et le rituel de la religion juive, mais avec le passage du temps, l'éloignement, l'isolement, on perdit le vrai sens de la religion et seules quelques cérémonies subsistèrent, des réminiscences vagues et pratiquées automatiquement, de génération en génération, pendant trois siècles.

Outre les cérémonies que les nouveaux chrétiens ont maintenues avec ténacité, ils ont transmis à leurs enfants une aversion profonde pour le catholicisme, ce qui explique l'existence d'une mentalité déchristianisée au Brésil colonial.

Il est difficile de caractériser les nouveaux chrétiens du point de vue religieux. D'une façon générale, ils ressemblent aux nouveaux chrétiens du Portugal et même à ceux d'Espagne ou de l'Amérique espagnole. Ce qui les différencie est l'hétérogénéité du groupe, l'immense variété de comportements et de mentalités présentée par certains groupes de nouveaux chrétiens brésiliens. L'ambiance de

la colonie exerça une énorme influence sur la formation de cette mentalité. La tradition orale reçue par les nouvelles générations variait en intensité et en fréquence d'une région à l'autre, mais quelques constantes restèrent inaltérables et furent inlassablement répétées pendant trois cents ans. Les idées centrales autour desquelles tournait le « judaïsme » dans la colonie étaient le salut et le Messie. La crainte de la perdition, les menaces de l'enfer conduisaient aussi bien les nouveaux que les vieux chrétiens à la recherche du salut, mais pour les nouveaux chrétiens le salut par la loi du Christ était inadmissible, puisqu'ils n'acceptaient pas sa divinité; ils attendaient donc leur salut de la loi de Moïse. La seconde idée qui opposait les nouveaux aux vieux chrétiens était le Messie. Des disputes et des divergences eurent lieu dans les relations quotidiennes et le débat tourna autour du « Messie déjà venu » ou du « Messie à venir ». Les deux idées fondamentales du catholicisme, le salut par l'Église et le Christ-Messie, furent ainsi la grande muraille séparant les nouveaux des vieux chrétiens et retardèrent l'assimilation complète des descendants des Juifs.

Les cérémonies juives restaient les mêmes dans tout l'empire espagnol et portugais. L'initiation au crypto-judaïsme avait lieu autour de dix ou treize ans au Brésil comme au Mexique, en général par l'intermédiaire d'un parent, ami ou voisin du sexe féminin. Les nouveaux chrétiens fraîchement arrivés du Portugal apportaient un nouvel élan au judaïsme mal connu. En dehors du domaine hollandais, on ne pratiqua jamais la circoncision, et l'hébreu fut pratiquement ignoré même si quelques nouveaux chrétiens, diplômés en droit canon par l'université de Coïmbre, le connaissaient certainement. La Bible en langue vernaculaire était rigoureusement interdite, et seuls les membres du clergé étaient autorisés à la lire. Comme les nouveaux chrétiens appartenant à des ordres religieux étaient nombreux, il y avait toujours un chaînon capable de transmettre l'Ancien Testament. Le seul mot hébraïque qui apparaît dans les prières est *Adonaï*; ces prières sont rares et se retrouvent dans les procès. Il s'agit de prières courtes, une confession d'humilité et de repentir.

L'idée du martyre comme punition des péchés est toujours présente et les nouveaux chrétiens assument ainsi la vieille tradition juive de la chute et de la rédemption. La synagogue, interdite, est transférée à la maison, et pendant des siècles la maison a été le Temple. Le geste de la paume de la main descendant du front

jusqu'au bas de la face était connu en tant que bénédiction paternelle. Les pratiques les plus fréquentes étaient le respect du samedi, la fête de Pourim, qu'ils appelaient fête de la reine Esther, et le jeûne de Kippour au dixième jour de la nouvelle lune du mois de septembre, appelé le *Dia grande* ou *Dia do capitão*. On respectait aussi quelquefois la Pâque pendant la pleine lune de mars. La Pentecôte est rarement mentionnée dans les procès. Quant aux prescriptions alimentaires juives, ce sont celles des marranes en général : le refus de la viande de porc, de lièvre, de lapin et de poissons sans écailles.

Il n'y avait pas de cimetières séparés des chrétiens, mais nous ne savons pas si quelques nouveaux chrétiens gisaient sans croix. Certains documents nous apprennent que des nouveaux chrétiens demandaient à être enterrés en terre vierge, c'est-à-dire là où personne n'avait été enterré auparavant. La coutume de placer une pièce de monnaie dans la bouche du défunt afin de payer « le passage du Jourdain », qu'on trouve chez quelques nouveaux chrétiens du Portugal, n'est pas connue au Brésil, mais subsistent quelques rites funéraires comme le fait de jeter l'eau des pots, de laver le corps du défunt, d'enterrer dans un linceul, usages que l'on retrouve plus fréquemment au XVII[e] siècle qu'au XVIII[e], quand on observait aussi la coutume de ne pas se raser et de manger sur une table basse des aliments non carnés pendant une semaine.

Au Brésil, les mariages étaient célébrés selon le modèle chrétien. Ils étaient en grande partie endogamiques, mais le mélange avec des vieux chrétiens était fréquent.

Les nouveaux chrétiens adoptaient deux noms ou plus, par lesquels ils étaient connus dans l'intimité ou le monde des affaires. La fréquentation de l'église variait selon l'endroit, en ville ou à la campagne, ou selon la vigilance de l'Église. La formule que les nouveaux chrétiens de la région de Belmonte (au Portugal) disaient en entrant dans l'église, « J'entre ici mais je n'adore ni le bois ni la pierre, seulement Dieu qui gouverne tout », était inconnue dans la colonie brésilienne.

La vie intellectuelle

La colonie n'offrait pas de conditions permettant une éducation supérieure. Les études les plus avancées concernaient seulement les

hommes et se faisaient dans les collèges de la Compagnie de Jésus; les femmes alphabétisées avaient été éduquées à la maison. Le Portugal avait interdit toute sorte de développement intellectuel, et il n'y eut ni université ni imprimerie avant le XIXe siècle. Les Brésiliens ont ainsi traversé un désert culturel pendant des siècles et ils ont concentré presque toute l'érudition dans le secteur religieux, à l'exception de ceux qui venaient déjà diplômés de la métropole. Seuls les fils de famille appartenant aux couches les plus riches avaient le privilège de traverser l'océan pour aller faire des études supérieures, quelques-uns à l'université de Montpellier, mais la plupart à l'université de Coïmbre. Depuis l'époque médiévale, la médecine était dans la Péninsule un quasi-monopole des Juifs, et les nouveaux chrétiens du Brésil conservèrent cette tradition. Pratiquement tous les médecins de la colonie brésilienne furent des nouveaux chrétiens [23]. Malgré les statuts de l'université de Coïmbre qui en défendaient l'entrée à n'importe quel descendant de Juifs, les nouveaux chrétiens se firent diplômer en grand nombre dès le XVIIe siècle. Pendant la première moitié du XVIIIe siècle, environ 20 % des Brésiliens condamnés par l'Inquisition portugaise étaient des nouveaux chrétiens diplomés de Coïmbre [24].

La vie culturelle, qui se manifestait si modestement dans l'Amérique portugaise, était concentrée autour du noyau nouveau-chrétien. Ce n'est pas une simple coïncidence si trois parmi les plus grandes personnalités intellectuelles du Brésil colonial furent des nouveaux chrétiens. Bento Teixeira, né à Porto et ayant vécu à Pernambouc depuis 1584, fut le premier poète du Brésil. Il écrivit sa *Prosopopeia* entre 1584 et 1594; il était professeur de latin et d'arithmétique. Accusé de judaïsme, il fut arrêté et mourut en prison à Lisbonne en 1600 [25]. Ambrosio Fernandes Brandão écrivit la première histoire économique du Brésil, *Diálogo das grandezas do Brasil*, montrant les potentiels de richesse de la colonie [26]. Antonio José da Silva – surnommé *O Judeu* –, le plus grand écrivain de langue portugaise du XVIIIe siècle, qui fut brûlé par l'Inquisition en 1739, nous a laissé une très belle œuvre critique sur la vie et les coutumes du Brésil à son époque [27].

Les nouveaux chrétiens du Brésil, d'après ce que nous lisons dans leurs procès, étaient pour la plupart alphabétisés, les femmes comprises, à l'exception d'un certain nombre de paysannes habitant les berges du fleuve Paraiba do Norte. Les inventaires des biens des nouveaux chrétiens persécutés par l'Inquisition nous révèlent

un fait curieux : ils avaient des bibliothèques privées considérables pour l'époque. Des livres qui figuraient à l'Index, malgré le grand risque, circulaient clandestinement; ainsi des bibles en langue vernaculaire – ce qui était défendu –, l'œuvre *Diana* de Jorge de Montemor. Au XVIII[e] siècle circulèrent les œuvres de Diderot, de Rousseau et d'autres Encyclopédistes.

Le premier poète qui vécut à Goias, l'une des « régions de l'or » au centre du Brésil, fut Antonio Ferreira Dourado, arrêté par l'Inquisition en 1761, condamné à la « prison et *habito* pénitenciel perpétuel » et à la confiscation de tous ses biens. Il révéla dans son inventaire qu'il possédait une bibliothèque avec des centaines de livres, outre les poèmes dont il était l'auteur. Tout fut confisqué par les familiers de l'Inquisition [28]. C'étaient des nouveaux chrétiens propriétaires de bateaux, pilotes ou marchands qui apportaient continuellement les œuvres si attendues. Le père du poète Antonio José da Silva, qui fut emprisonné par l'Inquisition, était licencié en droit canon de l'université de Coïmbre. Il écrivit plusieurs ouvrages, traduisit des œuvres latines et possédait une grande bibliothèque. Un médecin de Rio de Janeiro, João Nunes Viseu, arrêté en 1710, subit lui aussi la confiscation de sa bibliothèque de 160 volumes [29].

L'intérêt traditionnel des Juifs pour les études scientifiques se poursuivit aussi aux Amériques, et ce fut Manuel Joaquim Henriques de Paiva, appartenant à une illustre famille d'universitaires, qui fonda à Rio de Janeiro la première société scientifique inaugurée en 1792 par le vice-roi du Brésil, le marquis de Lavradio.

En ce qui se rapporte à la démographie, les données dont nous disposons ne représentent pas, loin s'en faut, la totalité de la population d'origine juive au Brésil. Premièrement, les recherches faites dans les archives portugaises, source principale pour la connaissance du phénomène nouveau-chrétien, n'ont été faites que partiellement. Deuxièmement, la diversité de comportements des nouveaux chrétiens rend difficile leur groupement dans des catégories définies. Comment déterminer le nombre les Juifs qui pratiquaient le crypto-judaïsme si beaucoup n'ont jamais été arrêtés? Les libertins, les libres penseurs qui ne pratiquaient aucune cérémonie, mais qui « s'identifiaient » en tant que Juifs, où les situer?

Dans les *Livros dos Culpados* qui sont des registres de noms de tous les suspects et prisonniers du Portugal, des colonies et d'autres régions du monde, nous trouvons pour les XVII[e] et XVIII[e] siècles un total de 2 109 noms, dont 1 334 hommes et 835 femmes, soit un

total de 298 pour le XVIIe siècle et 1 871 pour les premières décennies du XVIIIe [30]. Environ 500 nouveaux chrétiens ont été emmenés du Brésil au Portugal, entre 1704 et 1730 principalement. Ils furent condamnés et 21 subirent la peine capitale (19 brûlés vifs et 2 en effigie). La plupart des judaïsants arrêtés ou suspects étaient nés au Brésil. Une recherche exhaustive a permis d'établir les activités professionnelles de 226 hommes du XVIIIe siècle qui peuvent être classés comme suit : 26 % d'agriculteurs, 24 % d'hommes de négoce international ou national, 12 % de professions libérales (médecins, avocats, apothicaires...), 10 % de travailleurs libres, 10 % d'employés dans les fonctions d'État y compris les soldats, 7 % de mineurs, 6 % de fils de famille sous la tutelle paternelle, 3 % d'étudiants, 2 % de religieux (prêtres, séminaristes...)

Le XIXe siècle

Après la lutte pour l'indépendance de la colonie, l'immigration des Juifs entra dans une phase nouvelle. Ce ne sont plus des fugitifs des persécutions inquisitoriales, des nouveaux chrétiens, des *conversos* ou des marranes qui recherchent les terres du Brésil, mais des Juifs toujours en quête de liberté et de sécurité que leurs lieux d'origine leur refusaient. Des descendants de Juifs qui, après l'expulsion d'Espagne, étaient allés au Portugal, puis au Maroc, allèrent chercher asile au Brésil après trois siècles de vie en Afrique du Nord. C'est en Amazonie qu'ils s'établirent d'abord en apportant des traits de la vieille culture ibérique : une liturgie, un folklore, des coutumes, la religion et une langue, la *haketiya*. Quelques-unes de ces traditions subsistent de nos jours à Bélem, à Manaos et ailleurs dans de petites villes d'Amazonie. La plupart des Juifs d'origine hispano-marocaine vivent aujourd'hui au sud du Brésil, surtout dans les villes de São Paulo et de Rio de Janeiro.

Les Juifs connurent la réussite économique en Amazonie, grâce surtout au grand essor du caoutchouc, dont ils faisaient commerce. Quelques années après leur arrivée en Amazonie, après l'indépendance du Brésil, la liberté religieuse ayant été proclamée, les Marocains étaient déjà groupés autour d'un temple, Essaï Abraham. Avec l'arrivée de nouveaux immigrants, ils s'organisèrent en une communauté dotée d'écoles, de cimetières et de sociétés de bienfaisance. Des Juifs hispano-luso-marocains s'éparpillèrent dans les régions les

plus éloignées de l'Amazonie, se vouant à l'extraction du latex, à la navigation fluviale, à l'importation et à l'exportation, à la cueillette puis à la culture des plantes tropicales tels le guarana – un fruit dont on tire une boisson –, les châtaignes du Pará (noix du Brésil), et à la recherche des plumes d'oiseaux exotiques.

Au début du XIX[e] siècle, des Juifs séfarades et ashkénazes d'Angleterre arrivèrent au Brésil, encouragés par le traité de 1810 entre le Portugal et l'Angleterre qui leur offrait de considérables opportunités financières. Ils se mêlèrent à des familles brésiliennes de la haute société; quelques-uns se firent catholiques tandis que d'autres et leurs descendants restaient juifs. Une famille du nom de Brandon (Brandão au Portugal), qui avait émigré du Portugal vers l'Angleterre en 1700, s'établit à Rio de Janeiro; la famille Samuel également, qui en 1830 créa une entreprise d'import-export, Samuel Irmãos & C[ia]. Les familles Hime et Diniz se firent également remarquer. Samuel Diniz reçut de la main du roi du Portugal le titre de baron pour les nombreux services rendus au pays [31].

En 1860, le Juif Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva se rendit directement de Porto au Brésil. Il s'agit de l'auteur connu d'un important dictionnaire latin-portugais. Fils d'un rabbin espagnol, il était docteur de l'université de Coïmbre et devint prêtre catholique. Il était connu aussi en tant qu'orientaliste, ce qui intéressa l'empereur Dom Pedro II. Santos Saraiva lui rendait souvent visite. En 1875, il s'en alla dans la province de Santa Catarina, se défroqua et revint au judaïsme.

Le XX[e] siècle

Au début du XX[e] siècle, le Brésil reçut des Juifs séfarades venant d'Italie, de Grèce, de Yougoslavie etc., qui organisèrent des communautés séparées de celles des nombreux ashkénazes qui étaient déjà installés. Ils construisirent leurs synagogues et suivirent les rites et la liturgie de leurs lieux d'origine. Les nouvelles générations, complètement intégrées dans la vie brésilienne, ne parlent plus le judéo-espagnol ou la *haketiya*.

A cette époque, les Juifs marocains constituaient déjà une bourgeoisie prospère. Plusieurs d'entre eux exerçaient des professions libérales, d'autres se distinguaient dans la vie politique comme le major Eliezer Levy qui fut maire de Macapá et d'Afica et l'un des

premiers idéologues du sionisme au Brésil. Il créa le journal *Kol Israel* qui atteignait les régions les plus éloignées du pays en apportant aux Juifs isolés et éparpillés au Brésil les nouvelles de la Grande Guerre, de la vie juive et des luttes sionistes.

Le professeur, écrivain et journaliste David José Perez est un personnage qu'on ne peut oublier, en raison de sa lutte infatigable pour le maintien de l'identité juive et en faveur du sionisme. Né à Bélem, il fonda à Rio de Janeiro le journal *A Coluna* en langue portugaise, voué à la diffusion de la culture juive et de l'idéal sioniste parmi les chrétiens et les Juifs.

L'acculturation des Juifs ainsi que leur assimilation changent selon l'époque. L'Inquisition ayant été abolie en 1821, la période coloniale terminée et le Brésil étant devenu indépendant, la plupart des Portugais d'origine juive, des nouveaux chrétiens ou des marranes élevés pendant des siècles dans le catholicisme furent absorbés par la population. Toutefois, on constate de nos jours une volonté très répandue chez certaines familles de rechercher le contact avec la communauté juive dans un désir de retour au judaïsme. Les organisations juives rendent difficile ce processus, ce qui n'empêche cependant pas certaines conversions. De grandes familles brésiliennes préservent encore quelques coutumes qui sont des réminiscences de leur passé crypto-juif.

Les Juifs à São Paulo sont estimés entre 70 000 et 80 000 âmes, sur un total de 160 000 à 180 000 Juifs brésiliens dont 35 000 séfarades. S'il existe quelques grands banquiers, des artistes célèbres, des médecins renommés, les Juifs du Brésil constituent dans leur majorité une couche sociale appartenant à la bourgeoisie. C'est cette bourgeoisie qui bénéficia le plus du développement urbain et industriel des dernières décennies du point de vue de l'ascension sociale.

Après 1950, avec l'aggravation de la crise au Moyen-Orient, l'immigration des Juifs séfarades et orientaux vers le Brésil s'intensifia considérablement, surtout en provenance d'Égypte, du Liban, de Turquie, de Syrie, des Balkans et de Grèce. Ils s'établirent essentiellement à São Paulo, où des synagogues maintiennent leurs rites et leur liturgie, mais sur le plan social ils sont étroitement liés aux Juifs ashkénazes.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Nouveaux chrétiens et Juifs séfarades au Brésil

1. « Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana del quarto centenario della scoperta dell'America », vol. II, parte III, p. 120-121, Piero Rondinelli, *Lettera*, Séville, 3 oct. 1502. Une copie contemporaine de cette lettre manuscrite se trouve dans la bibliothèque Riccardiana de Florence (Ms. 1910, C 55B. Cité par Arnold WIZNITZER, *O Judeus no Brasil colonial*, São Paulo, 1966, p. 5, note 3. Voir aussi l'appendice p. 192 de l'édition anglaise *Jews in Colonial Brazil*, Columbia University Press, 1960.
2. A. WIZNITZER, *op. cit.*, p. 7.
3. Sur l'intéressant personnage de Felipe Guillen, voir l'article de Frederico EDELWEISS, « Felipe Guillen, um espanhol que não regressou à sua terra », *Universitas, Revista de Cultura da Universidade Federal da Bahia*, n° 1, 1968, p. 47-57.
4. *Gente da Nação*, Recife, 1989, p. 7.
5. Anita NOVINSKY, *Cristãos-Novos na Bahia*, São Paulo, 1971.
6. Inquisition de Lisbonne. Procès de Teotonio da Costa Mesquita, n° 8448 et Procès de Miguel Mendonça Valladolid n° 9973. Manuscrits, Archives nationales de la Torre do Tombo, Lisbonne.
7. Jusqu'au XVIII[e] siècle, le *tupi* fut la langue courante à São Paulo; même les Blancs la parlaient. (N. d. T.)
8. Voir J. GONÇALVES SALVADOR, p. 140-143.
9. H. P. SALOMON, « Os primeiros portugueses em Amsterdão 1595- 1606 », *Caminiana*, 5[e] année, n° 8, 1983.
10. Voir H. KELLENBENZ.
11. Inquisition de Lisbonne. Procès de Henrique Dias de Milão n° 6677. Manuscrit, Archives nationales de la Torre do Tombo, Lisbonne.
12. *Caderno do Promotor de Lisboa*, n° 15. Manuscrit. Archives nationales de la Torre do Tombo, Lisbonne.
13. J. GONÇALVES DE MELLO, *op. cit.*, p. 247.
14. WIZNITZER, *op. cit.*, chap. VI, p. 113-115.
15. Saûl LEVI MORTEIRA, *Providencia de Dios con Ysrael...*, cité par WIZNITZER, *op. cit.*, p. 115, n. 11.
16. WIZNITZER, *op. cit.*, p. 115.
17. *Ibid.*, p. 123-126.
18. Anita NOVINSKY, « A Historical Bias : the New Christian Collaboration with the Dutch Invaders of Brazil (17th Century) », *Proceedings of the Vth World Congress of Jewish Studies*, vol. II, Jérusalem, 1972, p. 141-154.
19. Sur la première visite officielle, voir *Primeira visitação do Santo Oficio as partes do Brasil. Pelo Licenceado Heitor Furtado de Mendoça. Confissões da Bahia*, Rio de Janeiro, 1935. *Denunciações da Bahia*, Rio de Janeiro, 1925. *Denunciações de Pernambuco 1593-1595*, São Paulo, 1929. Sur la deuxième visite, voir « Livro de Denunciações que se fizerão na visitação do Santo Oficio à cidade de Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil no ano de 1618, Visitador Licenciado Marcos Teixeira », *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. XLIX, 1927, et « Livro das Confissões e reconciliações », *Anais do Museu Paulista*, t. XVII, São Paulo, 1963, p. 351-526.
20. Anita NOVINSKY, *Cristãos-Novos na Bahia*, *op. cit.*, p. 129-140.
21. Voir José Roberto AMARAL LAPA, *Livro da Visitação do Santo Oficio da Inquisição ao Estado do Grão Pará (1763-1769)*, Petropolis, 1978.

22. Je remercie le professeur David HIGGS, de l'université de Toronto, pour cette information.
23. Lycurgo SANTOS FILHO, *História Geral da Medicina Brasileira*, université de São Paulo, 1977, vol. I, p. 60.
24. Anita NOVINSKY, « A Inquisição no Brasil. Judaisantes ex-alunos da Universidade de Coimbra », *Actas do Congresso « História da universidade » VII*. Centenaire de l'université de Coïmbre, 5 vol., 1991. Voir vol. IV, p. 315-327.
25. Sur Bento Teixeira, voir Luis Roberto ALVES, *Confissão, Poesia e Inquisição*, São Paulo, 1983.
26. Université fédérale de Pernambouc, Recife, 1966.
27. Sur Antonio José da Silva, voir *Operas*, São Paulo, 1944, 2 vol.
28. Inquisition de Lisbonne. Procès n° 6268. Manuscrit. Archives nationales de la Torre do Tombo, Lisbonne. Voir aussi son inventaire dans Anita NOVINSKY, *Inventário de bens confiscados a cristãos-novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil-Século XVIII)*, Lisbonne, s.d., p. 36-44.
29. Inquisition de Lisbonne. Procès n° 1195. Manuscrit. Archives nationales de la Torre do Tombo, Lisbonne.
30. A. NOVINSKY, « Uma fonte inédita para a história do Brasil », *Revista de História*, n° 94, université de São Paulo, 1973, p. 564-572.
31. Voir Egon et Frieda WOLFF.

BIBLIOGRAPHIE

Crypto-Juifs et séfarades en Amérique espagnole depuis l'époque coloniale jusqu'à la formation des républiques latino-américaines

Bibliographie régionale pour les différentes régions d'Amérique hispanique

N. ELNECAVÉ, *Los hijos de Ibero-franconia, Breviario del mundo sefardi desde los orígenes hasta nuestros días*, Buenos Aires, 1981.

B. LEWIN, *La Inquisición en Hispanoamérica. Judios, protestantes y patriotas*, Buenos Aires, 1962; *Los Cripto-Judíos : un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, 1989.

S. B. LIEBMAN, *Valerosás Cripto-Judíos en América Colonial*, Buenos Aires, 1973; *The Inquisitors and Jews in the New World*, Coral Gable, 1975; « Sephardic Ethnicity in the Spanish New World Colonies », *Jewish Social Studies*, XXXVII, 2, 1975, p. 141-162; « The Secret Jewry in the Spanish World Colonies : 1500-1820 », *The Western Sephardim. The Sephardi Heritage*, vol. II, publié par R. BARNETT et W. SCHWAB, Grendon, 1985.

Venezuela

I. AIZENBERG, *La comunidad judía de Coro, 1800-1924*, Caracas, 1983.

J. CARCIENTE, *Apuntes para la historia de la gran sinagoga Tiferet Israel de Caracas*, Caracas, 1980; *La comunidad judia de Venezuela*, Caracas, 1991.

M. NASI, « La Independencia de Venezuela y los judíos », *Sefárdica*, 5, Buenos Aires, 1986, p. 81-94.

R. R. DE SOLA, *Los sefarditas, lazo de unión entre Curazao y Venezuela*, Caracas, 1991.

Colombie

L. GARCIA DE PROODIAN, *Los judíos en América. Sus actividades en los Virreynatos de Nueva Castilla y Nueva Granada, s. XVII*, Madrid, 1966.

Pérou

B. LEWIN, *Los judios bajo la Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1960.

J. T. MEDINA, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, Santiago, 1956, 2 tomes.

L. TRAHTEMBER SIEDERER, *La inmigración judía al Perú, 1848-1948*, Lima, 1987; *Los judíos de Lima y las provincias del Perú*, Lima, 1989.

Chili

G. BOHM, *Nuevos antecedentes para una historia de los judíos en Chile colonial*, Santiago, 1963; *Manuel de Lima, fundador de la masonería chilena*, Santiago, 1979.

M. NES-EL, *Historia de la Comunidad Israelita Sefardi de Chile*, Santiago, 1984.

Argentine

H. AVNI, *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950*, Buenos Aires, 1983.

M. BEJARANO, « Los sefardies en la Argentina : particularismo étnico frente a tendencias de unificación », *Rumbos*, 17-18, Jérusalem, 1986, p. 143-160.

M. COHEN, « Aspectos socio-demográficos de la comunidad sefardita de la Argentina », *Sefárdica* 3, Buenos Aires, 1985, p. 143-160.

B. LEWIN, *El judío en la epoca colonial, un aspecto de la historia rioplatense*, Buenos Aires, 1939.

V. MIRELMAN, « Sephardic Immigration to Argentina prior to the Nazi Period », *in* Judith LAIKIN ELKIN and Guilbert W. MERKX (éd.), *The Jewish Presence in Latin America*, Boston, 1987, p. 13-32.

M. J. SABAN, « Los médicos portugueses "judaizantes" del Buenos Aires colonial », *Sefárdica*, 4, Buenos Aires, 1989, p. 109-122.

Les Juifs séfarades de Curaçao

Rev. J. M. CORCOS, *A Synopsis of the History of the Jews of Curaçao*, 1897.
I.S. EMMANUEL et S.A. EMMANUEL, *History of the Jews of the Netherlands Antilles. American Jewish Archives*, Cincinnati, 1970, 2 vol.
I.S. EMMANUEL, *Precious Stones of the Jews of Curaçao*, New York, 1957.
J. HARTOG, *The Story of the Maduros*, deWit, Aruba, 1962; *Curação, van kolonie tot autonomie*, deWit, Aruba, 1961.
C. GOMES CASSERES, *Istoria kortiku di hudiwnan di Korsow*, Scherpenheuvel, Curação, 1990.
C. GOMES CASSERES et R. D. L. MADURO, *Our snoa*, Curaçao, 1982.
F. KARNER-MENDES CHUMACEIRO, *The Sephardics of Curação*, Assen, 1969.
J.L. MADURO, S.A.L. MADURO et I. JESSURUN CARDOZO, « Ons joods leven », *in* Dr W. Ch. DE LA TRY ELLIS, *Oranje en de zes caraibische parels*, Amsterdam, 1948.
Encyclopaedie van de Nederlandse Antillen, articles concernant la communauté juive par S. MASLIN, Dr. M. GOUDEKET et C. GOMES CASSERES, Zutphen, 1985.

A l'exception du Dr J. HARTOG, tous les auteurs cités ci-dessus ont été membres de la congrégation *Mikvé Israël* ou *Emmanuel* ou sont encore membres de la congrégation *Mikvé Israël-Emmanuel*. Le Dr EMMANUEL, le révérend CORCOS, le rabbin MASLIN et le Dr GOUDEKET ont été également rabbins ou chefs religieux des congrégations.

Les communautés séfarades en Guyane hollandaise (Surinam)

Sources primaires

ANONYME, *Essai historique sur la Colonie de Surinam, sa fondation, ses révolutions, ses progrès, depuis son origine jusqu'à nos jours...* en deux parties, Paramaribo, 1788; Deuxième édition, *ibid.*, 1802 (reprint Amsterdam, 1978); version néerlandaise parue en 1791; version américaine, Cincinnati, 1974.
R. COHEN (Red.), *The Jewish Nation of Surinam. Historical Essays*, Amsterdam, 1982.

Sources secondaires

F.O. DENTZ, *De Kolonisatie van de Portugeesch Joodsche Natie in Surinam en de Geschiedenis van de Joden-Savanne*, Amsterdam, 1939 (repr. *ibid.*, 1969).
I. S. & S. A. EMMANUEL, *History of the Jews in the Netherlands Antilles*, 2 vol., Cincinnati, 1970.
P. FERMIN, *Description générale, historique, géographique, physique de la colonie de Surinam*, Amsterdam, 1759; version allemande, Berlin, 1775; *Tableau historique et politique de l'état ancien et actuel de la colonie de Surinam et des causes de sa décadence*, 2 vol., La Haye, 1724 et Maestricht, 1778.
C. GOSLINGA, *The Dutch in the Caribbean and on the Wild Coast (1580-1680)*, Gainsville, 1971.
G. J. VAN GROL, « De grondpolitiek in het West Indische Domein der Generaliteit », *Een Historische Studies*, s'Gravenhage, 1934 (repr. 1980).
G. LAFLEUR, « Les Juifs aux îles françaises du Vent (XVIIe-XVIIIe siècles) », in *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, Pointe-à-Pitre, n° 65-66, 3e-4e trimestres 1985.
Z. LOKER, « An 18th-Century Hebrew Prayer of the Jews in Surinam » in *The Jewish Nation of Surinam*, v. *supra*.
Dr J. MEIJER, *Pioneers of Pauroma. Contribution to the Earliest History of the Jewish Colonization of America*, Paramaribo, 1954.
Recueil van egte Stukken en Bewyzen door Solomon du Plessis... tegens Jan Jacob Mauricius, 4 v., Amsterdam, 1752-1754.
J. & W. T. RODWAY, *Annales of Guiana*, Georgetown-Demerara, 1888.

J. G. STEDMAN, *Five year's Expedition against the Revolted Negroes of Surinam, in Guyana, on the Wild Coast of South America from 1772 to 1777, elucidating the History of that Country*, 2 vol., Londres, 1796 & 1806.

J. WOLBERS, *Geschiedenis van Suriname*, Amsterdam, 1861 (repr. 1973).

Un épisode juif en Guyane française

H. G. DALTON, *The History of the British Guiana*, 2 vol., Londres, 1855, p. 140-141.

I. S. EMMANUEL, « New lights on Early American Jewry in American Jewish archives », *AJA*, Cincinnati, 1955, p. 21-22.

G. LAFLEUR, *Minorités religieuses aux Antilles françaises sous l'Ancien régime*, Paris, 1984.

Z. LOKER, « Cayenne – un chapitre de l'établissement des Juifs dans le Nouveau Monde au XVII[e] siècle (en hébreu) », *Zion*, Jérusalem, vol. XLXVIII (1983), p. III-IV & 107-116; « On the Jewish colony at Remire, French Guyana » in *Proceedings of the Xth Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. II, Jerusalem, 1990, p. 467-472; « Les Juifs à Cayenne (1660-1667) », in *Histoire de la Guyane* (Red. Vincent Huyghues-Belrose), vol. 7 de *La Grande Encyclopédie de la Caraïbe*, Pointe-à-Pitre (Guadeloupe), 1990, p. 22-27.

R. TOAFF, « Statuti e Leggi della Nazione Ebrea di Livorno », in *Rivista Mensile Israele*, Milan, v. XXXIV, 1968, p. 36-39.

J. WARTS, « en Episod nit de Joodsche Kolonisatie van Guyana (1660) », in *West Indische Gids*, vol. IX, Amsterdam, 1928, p. 519-530.

Nouveaux chrétiens et Juifs séfarades au Brésil

Sources primaires

Les sources principales pour l'étude du crypto-judaïsme au Brésil se trouvent aux Archives nationales de la Torre do Tombo à Lisbonne. Les livres spécifiques sur le sujet sont très peu nombreux. La plupart des informations se trouvent dispersées.

H. FURTADO de MENDOÇA, *Primeira visitação do Santo Officio às parte do Brasil. Confissões da Bahia*, Rio de Janeiro,1935; *Denunciações da Bahia*, Rio de Janeiro, 1925; *Denunciações de Pernambuco 1593-1595*, São Paulo, 1929.

M. TEIXEIRA, « Segunda Visitação do Santo Offlcio às Partes do Brasil, Denunciações da Bahia », *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XLIX, 1927.

A. NOVINSKY, *Inventário de bens confiscados a Cristãos-Novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil-Século XVIII)*, Lisbonne, s.d.

Sources secondaires

L. R. ALVES, *Confissão, Poesia e Inquisição*, São Paulo, 1983.

J. LUCIO DE AZEVEDO, « Notas sobre o Judaismo e a Inquisição no Brasil », in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, vol. 145, p. 680 et suivantes; « Judeus Portugueses na dispersão », in *Revista de História*, Lisbonne n° 15, 1915.

C. BOXER, *Race Relations in the Portuguese Empire*, Londres, 1963.

F. BRANDÃO, *Diálogo das Grandezas do Brasil*, université fédérale de Pernambouc, Recife, 1966.

F. EDELWEISS, « Felipe Guillen, um espanhol que não regressou à sua terra », *Universitas*, Revista de Cultura da Universidade Federal da Bahia, n° 1, 1968, p. 47-57.

J. A. GONÇALVES DE MELLO, *Gente da Nação*, Recife, 1989.

J. GONÇALVES SALVADOR, *Cristãos-Novos Jesuítas e Inquisição*, São Paulo, 1969; *Os cristãos Novos Povoamento e Conquista do Solo Brasileiro* (1530-1680), São Paulo, 1976; *Os cristãos novos e o Comércio no Atlântico Meridional*, São Paulo, 1978.

H. KELLENBENZ, *As Relações Economicas entre o Brasil e a Alemanha na Epoca Colonial*, Recife, 1961.

A. NOVINSKY, *Cristãos Novos na Bahia*, São Paulo, 1971; « A Historical Bias : the New Christian Collaboration with the Dutch Invaders of Brazil (17th Century) », *Proceedings of the Vth World Congress of Jewish Studies*, vol. II, Jérusalem, 1972; « A Inquisição no Brasil. Judaizantes ex-alunos da Universidade de Coimbra », *Actas do Congresso « História da Universidade de Coimbra », VII*. Centenaire de l'université de Coïmbre, vol. IV, 1991; « Israelitas em São Paulo », in *São Paulo, Espirito, Povo, Instituições*, São Paulo, 1967; « The Sephardim in Brazil : The New Christians », *in* R. BARNETT et W. SCHWAB, *The Western Sephardim. The Sephardi Heritage*, vol. II, Grendon, 1989, p. 432-444; « Jewish Roots of Brazil », *The Jewish Presence in Latin America*, Boston, 1987, p. 33-44.

H. P. SALOMON, « Os primeiros portugueses em Amsterdão 1595-1606 », *Caminiana*, 5ᵉ année, nº 8, 1983.

L. SANTOS FILHO, *História Geral da Medicina Brasileira*, université de São Paulo, 1977.

A. J. DA SILVA, *Operas*, São Paulo, 1944, 2 vol.

F. A. VARNHAGEN, « Excertos de varias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa, desde o ano de 1711 ao de 1767 compreendendo só brasileiros, ou colonos estabelecidos no Brasil », *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. VII, 1931.

A. WIZNITZER, *Jews in Colonial Brazil*, Columbia University Press, 1960. Trad. portugaise *O Judeus no Brasil colonial*, São Paulo, 1966.

E. et F. WOLFF, *Judeus no Brasil imperial*, université de São Paulo, 1975.

Le judéo-espagnol

Permanence de la langue espagnole dans les communautés séfarades après l'exil

A mon père (mort à Dachau) qui, chaque année, m'a appris à distinguer le ladino de la Haggadah de *Pesah de notre langue de tous les jours, djudezmo,* djudyo, djidyo *ou* espanyol *tout court.*

Haïm Vidal Sephiha
Professeur à l'université de Paris III et à l'INALCO

Chacun sait qu'en 1492 les Juifs refusant de se convertir au catholicisme furent expulsés d'Espagne. Ils se répandirent dans le Bassin méditerranéen et conservèrent leur langue dans les communautés d'accueil où ils furent majoritaires. Tel fut le cas des territoires de l'ex-Empire ottoman alors en formation, ainsi que de ceux du Maroc septentrional et, plus tard, d'Oranie, terre d'accueil, vers 1850, des Judéo-Espagnols du Maroc.

La langue apportée par ces Juifs espagnols était – à très peu de termes près – commune aux tenants des trois religions : musulmans, chrétiens et Juifs. Y domina surtout le castillan, alors langue de cour qu'Isabelle de Castille imposait à son Aragonais de mari, Ferdinand.

Cette langue, il va de soi, possédait tous les traits de l'époque, ce qui me permet de dire à mes étudiants de philologie espagnole que je suis un « musée vivant » de la langue du XVe siècle (argument pédagogique qui oblige ensuite à nuancer), d'où l'absence de *jota,* ce son rude de l'espagnol moderne, ainsi que le maintien des sons J (comme Jean) et CH (comme cheval) auxquels, en Espagne, il se substitua vers 1660; maintien aussi du son Z dans *meza* (« table »), *kaza* (« maison »), etc., à côté de *mesa* et *casa* avec S dur en espagnol d'aujourd'hui.

Il faut noter ici que la graphie française de « Don Quichotte » correspond précisément à la prononciation de l'époque, car, si on avait prononcé alors « Don Quijote » avec la *jota,* on entendrait aujourd'hui sur nos ondes *Don Quirote* (comme on entend « Mireille » Gorbatchev au lieu de Mikhaïl).

La *jota* s'est donc substituée aux sons J et CH de l'espagnol ancien, vers 1660, bien après l'expulsion des Juifs. Ainsi, *ijo,* « fils », au lieu de *ikho* (*hijo* aujourd'hui); *kacha,* « boîte, caisse » au lieu de *kakha* (*caja* aujourd'hui).

Vers 1620 : formation du judéo-espagnol vernaculaire ou djudezmo.

C'est cette langue que nos Juifs espagnols ont conservée de part et d'autre du Bassin méditerranéen, langue qui après force emprunts au turc et aux langues du Moyen-Orient donnera naissance, vers 1620, au judéo-espagnol vernaculaire ou djudezmo *(judyo, djidyo, espanyoliko* ou *el espanyol muestro),* alors qu'au Maroc, après force emprunts à l'arabe, elle donnera naissance à un judéo-espagnol vernaculaire dénommé *haketiya* [2], lequel, vers 1850, lors des migrations des Juifs de Tétouan vers l'Oranie, prendra le nom de *tetauni,* du nom de ce qui leur semblait être une nouvelle Jérusalem perdue. Telles sont les variétés du judéo-espagnol vernaculaire parlé et écrit à la fois, enfant des parlers d'Espagne communs aux trois religions, parlers qui se différencieront aussi selon les régions de la Judéo-Hispania et deviendront leur identificateur ethnique [13b].

En Espagne, déjà avant 1492 existait le ladino (judéo-espagnol calque), langue pédagogique et liturgique (non parlée). A côté de ces parlers on trouvait une langue non parlée qui résultait de la traduction mot à mot (faite par nos rabbins au Talmud Torah) à l'usage des enfants qui apprenaient l'hébreu. Cela donnait une langue qui se voulait le miroir fidèle de l'hébreu à travers l'espagnol, en quelque sorte de l'hébreu habillé d'espagnol et qu'on appela le plus souvent ladino, dans ma terminologie « judéo-espagnol calque », qu'il ne faut pas confondre avec le judéo-espagnol vernaculaire ou djudezmo, par antonomase ou convention.

Bien que trop souvent aujourd'hui on appelle aussi ladino la langue parlée, c'est par convention et surtout par nécessité méthodologique que j'ai adopté ce terme pour la modalité calque du judéo-espagnol car, on le verra, il faut bien distinguer ces deux modalités quels que soient les noms qu'on leur donne, distinction dont on ne peut plus se passer (comme en chimie on ne peut plus se passer du tableau périodique des éléments de Mendeleïev). Ne pas respecter cette distinction conduit au confusionnisme le plus total, celui des judéo-hispanologues amateurs.

Le ladino, langue liturgique de tous les séfarades

Ce ladino est commun aux Juifs du Maroc et du Moyen-Orient, mais aussi à ceux, hispanophones ou lusophones, de Hollande, à travers la fameuse bible de Ferrare de 1553, écrite en caractères latins de style gothique et destinée essentiellement aux marranes qui revenaient au judaïsme alors qu'ils ne parlaient pas judéo-espagnol, tous bien sûr étant *sefardim*, au sens étymologique du terme, car encore détenteurs d'une portion de la culture ibérique dont ils étaient issus. De plus, à force d'être répété, ce ladino acquit, outre sa fonction pédagogique, une fonction liturgique. D'où notre *Haggadah* de Pessah (récit de la sortie des Hébreux d'Égypte), qui commence ainsi : *Este pan de la afrisyon ke komyeron muestros padres en tyerra de Ayifto... Este anyo aki, a el anyo el vinyén en tyerra de Israel, ijos forros...*, etc., qui a bercé toute mon enfance et que nous eussions traduit ainsi dans ma langue maternelle : *Este es el pan de la afrisyon ke komyeron muestros padres en Ayifto... Este anyo estamos aki, al anyo ke vyene estaremos en tyerra de Israel,* version bien plus proche, à quelques variantes près, du castillan moderne : *Este es el pan de la aflicción que comieron nuestros padres en Egipto ... Este año estamos aquí, al año que viene estaremos en tierra de Israel.*

Sans entrer dans trop de détails il faut dire ici que le judéo-espagnol ainsi abordé exige une étude de sa problématique, celle décrite dans mes travaux.

On peut la résumer sous la forme d'un trinôme, qui engendre le tableau suivant :

Avant 1492 et 1620 environ coexistent

L1 →	LV/LT →	L2
hébreu/araméen	espagnols vernaculaires	judéo-espagnol calque (ladino)

Après 1620 environ coexistent

L1 →	LV/LT →	L2
hébreu/araméen	judéo-espagnol vernaculaire (djudezmo)	judéo-espagnol calque (ladino)

L'hébreu L1 est traduit mot à mot par LV/LT, langue vernaculaire (LV mère, vers 1620, du djudezmo) et traduisante (LT) à la fois, pour donner L2, différente de LV/LT, ladino ou hébreu habillé d'espagnol.

Littératures judéo-espagnoles

a) Écrites

La littérature judéo-espagnole peut également être divisée en vernaculaire et en calque.

Bible, livres de prières et d'éthique connaîtront de multiples éditions en ladino tant en caractères hébreux qu'en caractères latins (notamment en Hollande et dans le sud-ouest de la France). Il faut citer ici le Pentateuque de Constantinople (1547), polyglotte, et bien d'autres impressions qu'on trouvera dans le *Catalogue* d'Abraham Yaari [12], mais surtout reciter la fameuse bible de Ferrare, 1553, qui fut d'une importance considérable et a fait l'objet de multiples travaux dont je fais état [13a et e].

Si nous nous en tenons aux chiffres du Salonicien Michaël Molho, auteur de l'unique livre de *Literatura sefardita de Oriente* (« Littérature séfarade d'Orient », Madrid, 1960), entre 5 000 et 6 000 ouvrages furent écrits en judéo-espagnol (ladino et djudezmo confondus), mais à ce bilan doivent s'ajouter aujourd'hui près de 1 000 titres découverts depuis lors. Tous ces textes doivent encore faire l'objet d'analyses rigoureuses pour être classés dans telle ou telle modalité : ladina, djudezma, voire ladinoïde (l'une et l'autre à la fois).

La littérature en djudezmo (judéo-espagnol vernaculaire) sera également abondamment éditée, très souvent sous l'appellation « ladino », mais avec le sens particulier de « langage clair ». Tel est le cas du *Meam Loez*, chef-d'œuvre de la littérature judéo-espagnole, où le ladino est également présent. Étalée sur plusieurs siècles, toujours réimprimée, toujours lue et relue, cette œuvre immense enchanta et édifia les séfarades d'Orient et d'Occident du XVIIIe siècle à nos jours. Conçue par Jacob Kuli vers 1730, elle se proposait de sortir les masses juives de l'ignorance dans laquelle les avaient plongées les crises du XVIIe siècle dues aux troubles provoqués par Sab-

bataï Tsevi, le faux prophète. Il s'agissait pour Kuli d'utiliser un langage simple et clair et de recourir à des contes et à des anecdotes, bien sûr aussi aux commentaires classiques pour atteindre le public moyen et l'inciter à se remettre à l'étude de la Bible selon une méthode qui descend tout droit de l'Espagne, *enseñar deleitando*, « enseigner par la joie » en quelque sorte.

Le premier volume, consacré au livre de la Genèse, parut à Istanbul en 1730 et eut un succès considérable qui encouragea l'auteur à se consacrer au livre de l'Exode, mais, épuisé par l'entreprise, il mourut en 1732 au milieu de son travail. Toutefois la voie fut montrée à ses successeurs qui, en une chaîne d'abord continue, puis discontinue, poursuivront son travail jusqu'en 1899 avec cependant, en 1908, à Jérusalem, la dernière édition du Cantique des Cantiques de Chaqui.

En fin de compte, nous nous trouvons en présence, comme le dit M. Molho, d'une « véritable encyclopédie populaire » qui fera la joie des longues soirées d'hiver réunissant toute la famille autour du foyer, mais aussi celle des chercheurs qui compléteront ainsi leurs connaissances sur la vie, les us et les coutumes de nos *Djudyos* (Judéo-Espagnols).

Nous ne pouvons nous étendre ici sur ce sujet et sur l'ensemble des littératures écrites qui couvrent tous les genres : poésie, théâtre, presse, etc.

Hispanophonie des séfarades non judéo-hispanophones

En Hollande et dans le sud-ouest de la France, outre les textes en ladino, sont édités de nombreux textes en espagnol péninsulaire dont le catalogue reste encore à faire [6 et 7]. A Amsterdam parut même, en 1675, le premier journal juif, *La Gazeta de Amsterdam*, écrit en un bel espagnol cervantin et non en ladino comme le prétend l'auteur de l'*Encyclopaedia Judaica* de 1971. Dans ce groupe il faudrait également classer les œuvres en espagnol des marranes [11] ainsi que les textes recueillis de leur bouche lors des procès inquisitoriaux [3].

Il faudrait également parler de la presse judéo-espagnole qui fut illustrée dans toute la judéo-hispania et dans les lieux où s'installèrent les émigrés, par près de 300 titres dont il ne reste plus que

Şalom, à Istanbul; *La Luz de Israel* et *Aki Yerushalayim* en Israël; *Vidas Largas* à Paris [4 et 12b].

Le judéo-fragnol

C'est ici qu'apparaîtra – sous l'influence des écoles de l'Alliance israélite universelle (AIU), née à Paris en 1860 – un nouvel état de langue, le judéo-fragnol, produit d'une gallicisation galopante [13c].

Recastillanisation

Au Maroc, deux courants marqueront la *haketiya* : d'une part celui de l'Espagne toute proche (recastillanisation lente avec apparition de la *jota*), d'autre part celui des écoles de l'AIU (gallicisation), ce qui donne un judéo-fragnol recastillanisé.

b) Littératures orales

Outre ces littératures écrites existe toute une littérature orale : *refranes*, proverbes [1 et 10] – *La mortaja no tyene aldikera*, « le linceul n'a pas de poche », dit l'un d'eux –, *konsejas*, contes [13d] et *romances* ou *romansas* [9], littérature orale, qui plonge ses racines dans le terroir espagnol et fait l'objet de passionnantes recherches [13d et f], que ce soit du point de vue de l'histoire de la langue espagnole (le ladino est plus archaïque que le djudezmo, qui l'est plus que le castillan moderne), de celui des bibles espagnoles juives et chrétiennes ou de cet autre point de vue majeur aujourd'hui en linguistique, la linguistique de contact ou « contactologie ».

On le voit, l'étude de l'hispanophonie des séfarades après l'expulsion et de leurs migrations doit nécessairement être pluridisciplinaire, et sa richesse nous invite à approfondir toujours plus les recherches qui nous révèlent nos racines. Que de veines encore à prospecter!

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Permanence de la langue espagnole dans les communautés séfarades après l'exil

1. R. BENAZÉRAF, *Refranero*, recueil de proverbes judéo-espagnols du Maroc, Paris, 1978.
2. J. BENOLIEL, *Dialecto judeo-hispano marroquí o Hakitía*. Ensemble d'articles difficilement accessibles et recueillis en un seul volume par R. BENAZÉRAF, Madrid, 1977.
3. M. ESCAMILLA-COLIN, *Crimes et Châtiments dans l'Espagne inquisitoriale, Essai de typologie délictive et punitive sous le dernier Habsbourg et le premier Bourbon*, thèse d'État, Paris, 1991, 4 vol. dactylographiés.
4. M. D. GAON, *A Bibliography of the Judeo-Spanish Press*, Jérusalem, 1965.
5. S. LEIBOVICI, *Chroniques des Juifs de Tétouan (1860-1896)*, Paris, 1984.
6. H. MÉCHOULAN, *Amsterdam au temps de Spinoza – Argent et Liberté*, Paris, 1990.
7. G. NAHON, *Les « Nations » juives portugaises du sud-ouest de la France (1684-1791)*, Documents, Fondation Calouste-Gulbenkian, Paris, 1981.
8. J. NÉHAMA, *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid, 1977.
9. *Romancero judeoespañol*, voir la série dirigée par Armistead et J. H. SILVERMAN, *Fuentes para el estudio del romancero, serie sefardí (F.E.R.S.)*, Madrid, 1977 et au-delà.
10. E. SAPORTA Y BEJA, *Refranes de los Judíos sefardíes*, Barcelone, 1978.
11. T. OELMAN, *Marrano Poets of the Seventeenth Century, an Anthology of the Poetry of Joan Pinto Delgado, Antonio Enríquez Gómez, and Miguel de Barrios*, Londres, 1982.
12. A. YAARI, *Catalogue of Judaeo-Spanish Books in the Jewish National Library*, Jérusalem, 1934.
13. H. V. SÉPHIHA, a. *Le Ladino (judéo-espagnol calque) : Deutéronome, versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)*. Édition, étude linguistique et lexique, Paris, 1973 ; b. *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, Paris, 1977, 1979 et 1991 ; c. *Le Judéo-Espagnol*, Paris, 1986 ; d. *Contes judéo-espagnols : du miel au fiel*, Paris, 1991 ; e. *Le Ladino (judéo-espagnol calque) : Structure et Évolution d'une langue liturgique*, 2 vol. (thèse d'État), Paris, 1982 ; f. « Portrait de la société judéo-espagnole à travers ses proverbes ou " Dis-moi tes proverbes, je te dirai qui tu es " », in *Richesse du Proverbe*, vol. 2, *Typologie et Fonction*, 1984, p. 199 à 209.

ANNEXE

Édit des Rois Catholiques ordonnant l'expulsion des Juifs d'Espagne 1492, 31 mars, Grenade,

Nous, Don Ferdinand et Doña Isabelle, par la grâce de Dieu roi et reine de Castille, de Léon, d'Aragon, de Sicile, de Grenade, etc. :

Au prince Don Juan, notre très cher et très aimé fils; aux infants, prélats, ducs, marquis, comtes, maîtres des Ordres militaires, prieurs, hauts barons, commandeurs, gouverneurs des châteaux et places fortes de nos royaumes et seigneuries; et aux conseils, gouverneurs, maires, sergents, baillis, chevaliers, écuyers, gens de métier et bourgeois de la très noble et très loyale ville de Burgos et des autres cités, villes et bourgs de son évêché; et aux autres archevêchés, évêchés et diocèses de nos royaumes et seigneuries.

Aux communautés des Juifs de ladite ville de Burgos et à celles des autres villes, cités et bourgs de son évêché ainsi que de toutes les cités, villes et bourgs de nos dits royaumes et seigneuries; également à tous les Juifs ensemble et séparément, hommes et femmes de quelque âge qu'ils soient; comme aussi à toutes personnes, de quelque religion, état, rang, prééminence et condition qu'elles soient auxquelles le contenu du mandement ci-après s'adresse ou puisse en quelque façon s'adresser.

Salut et grâce.

Ainsi que vous savez ou devez savoir, nous avions été informés qu'il y avait dans nos royaumes certains mauvais chrétiens qui judaïsaient et apostasiaient notre sainte foi catholique, ce qui se devait principalement au fait que les Juifs communiquaient avec les chrétiens; c'est pourquoi, lors des États que nous avons tenus dans la ville de Tolède en l'an 1480, nous avons ordonné que lesdits Juifs soient mis à l'écart dans toutes les villes, cités et bourgs de nos royaumes et seigneuries, et qu'on leur donne des juiveries et des quartiers séparés pour y vivre, dans l'espoir que cette séparation remédierait au mal. En outre, nous avons fait en sorte et donné ordre d'instituer dans lesdits royaumes et seigneuries une Inquisi-

tion, laquelle, comme vous savez, a commencé d'œuvrer il y a plus de douze ans et continue de le faire présentement; grâce à elle, on a découvert de nombreux coupables, ainsi qu'il est notoire et que nous en sommes informés par les inquisiteurs et par beaucoup d'autres bons croyants, gens d'Église et séculiers. Or il appert que pour les chrétiens un grand dommage s'est ensuivi et s'ensuit encore de la fréquentation, des accointances et de la communication qu'ils ont eues et ont avec les Juifs, lesquels, comme il est avéré, tentent toujours par tous les moyens et manières possibles de subvertir et de soustraire à notre sainte foi catholique les chrétiens fidèles, de les en éloigner, de les attirer et de les pervertir en les amenant à partager leurs croyances et opinions corrompues. Ils les instruisent dans les cérémonies et les observances de leur religion, les invitent à des réunions où ils leur lisent et leur enseignent ce qu'ils doivent croire et pratiquer selon la loi juive. Ils tentent aussi de les circoncire, eux et leurs enfants, et leur donnent des livres grâce auxquels ils peuvent apprendre les prières judaïques. Ils leur expliquent les jeûnes qu'ils doivent observer et se réunissent avec eux pour leur lire et leur enseigner les récits de leur religion. Ils leur signalent à l'avance la date de leur Pâque, leur expliquant la façon de la célébrer et de la faire; ils leur donnent et leur apportent de chez eux le pain azyme et les viandes abattues rituellement, les informent des choses dont ils doivent s'abstenir selon les prescriptions de leur loi, tant en fait de nourriture qu'en d'autres matières. Ils les persuadent autant que faire se peut d'adopter et de respecter la loi de Moïse, leur faisant comprendre qu'il n'y a pas d'autre loi ni d'autre vérité que celle-là. Tout ceci est prouvé par de nombreux dires et confessions, aussi bien des Juifs eux-mêmes que de ceux qu'ils réussissent à pervertir et à tromper, d'où résulte un grand dommage, préjudice et opprobre pour notre sainte foi catholique.

Et quoique nous ayons eu connaissance de beaucoup de ces faits auparavant et que nous fussions persuadés que le véritable remède à tous ces maux et inconvénients consistait à éviter tout à fait les contacts desdits Juifs avec les chrétiens et à les bouter hors de tous nos royaumes, nonobstant nous nous étions contentés de leur ordonner de quitter toutes les villes, cités et bourgs d'Andalousie, où ils avaient manifestement fait le plus de mal, car nous pensions que ce serait suffisant pour que les Juifs des autres villes, cités et bourgs de nos royaumes et seigneuries cessent de faire et de commettre ce qui a été dit ci-dessus. Mais attendu, selon les rapports qui nous ont

été faits, que cette injonction pas plus que les sentences prononcées contre certains Juifs reconnus coupables desdits crimes et délits contre notre sainte foi catholique ne suffisent aucunement à y apporter un remède définitif et à faire cesser un tel opprobre, une telle offense à la foi et à la religion chrétiennes. Attendu que chaque jour il apparaît de façon manifeste et patente que lesdits Juifs continuent à nourrir leurs malfaisants et pernicieux desseins là où ils vivent et communiquent avec les chrétiens; et pour qu'à l'avenir toute occasion d'offenser notre sainte foi soit ôtée aux fidèles que Dieu jusqu'ici a voulu préserver de cette faute comme aussi à ceux qui l'ont commise mais se sont amendés et sont revenus dans le sein de notre sainte mère Église : ce qui pourrait aisément advenir en raison de la faiblesse de notre humaine nature ainsi que de la malignité et du pouvoir du démon qui sans cesse nous assaille, à moins qu'on ne fasse disparaître la cause principale de ce péril – autrement dit qu'on bannisse lesdits Juifs de nos royaumes. Attendu que, lorsqu'un crime grave et détestable est commis par quelques membres d'une corporation ou communauté, il est légitime de dissoudre et d'anéantir cette corporation et communauté et de punir les petits pour les grands et les uns pour les autres; attendu que, dans le cas où quelques-uns pervertissent la bonne et honnête vie des cités et des villes, ou bien sèment la contagion chez les autres, il est juste qu'ils soient chassés de la contrée, fût-ce pour des actions moins dommageables à la chose publique – à plus forte raison encore s'ils ont commis le plus grand des crimes, le plus dangereux et le plus contagieux comme l'est celui-ci.

Par ces motifs, sur les recommandations et avis de quelques prélats, grands seigneurs et gentilshommes de notre royaume ainsi que d'autres personnes de science et conscience de notre Conseil, après avoir sur cette question grandement délibéré, nous avons résolu d'ordonner que tous les Juifs et Juives de nos royaumes les quittent et ne reviennent plus jamais dans aucun d'eux ni dans aucune de nos terres. En conséquence de quoi nous prescrivons que soit expédié l'édit que voici, par lequel nous ordonnons que tous les Juifs et Juives de quelque âge qu'ils soient, vivant, demeurant et se trouvant dans lesdits royaumes et seigneuries, tant ceux qui y sont nés que ceux qui viennent d'ailleurs et y résident actuellement, tous, quel que soit le motif ou la nature de leur résidence, aient quitté ces mêmes royaumes et seigneuries avant la fin du mois de juillet prochain de la présente année, en compagnie de leurs fils et filles,

serviteurs et servantes, et membres juifs de leur maison, les grands comme les petits quel que soit leur âge ; et qu'ils n'aient pas l'audace de revenir ni de séjourner chez nous où que ce soit, ni pour y habiter ni pour y être de passage ou d'une quelconque autre manière, sous peine, s'ils désobéissent ou enfreignent notre interdiction et sont trouvés dans nos dits royaumes et seigneuries, ou y viennent d'une quelconque façon, d'être condamnés à la peine de mort et à la confiscation de tous leurs biens au profit de notre royale Chambre et Fisc : peines qu'ils encourront de ce seul fait et droit, sans autre forme de procès, sentence ou autre procédure. En sus nous mandons et prohibons qu'en aucun cas, personne dans nos royaumes, quel que soit son état, sa condition ou son rang, n'ait l'audace de recevoir, d'accueillir, de protéger ou d'héberger publiquement ni secrètement aucun Juif ni Juive au-delà de la fin de juillet et, passé ce délai, ne s'y risque plus, à tout jamais, ni dans ses terres ni dans sa maison ni dans aucun autre lieu de nos royaumes ou seigneuries, sous peine de perdre tous ses biens, ses vassaux, ses forteresses et ses autres avoirs héréditaires, et de se voir reprendre en faveur de notre royale Chambre et Fisc toutes les grâces par nous octroyées.

Et afin que lesdits Juifs et Juives, de ce jour à la fin dudit mois de juillet, puissent mieux disposer de leurs personnes, de leurs biens et de leurs propriétés, nous les prenons en notre royale sauvegarde, sous notre défense et protection, et garantissons la sécurité de leurs personnes et de leurs biens, pour que d'ici au dernier jour de la fin dudit mois de juillet ils puissent circuler en toute tranquillité et qu'ils puissent commencer à vendre, troquer ou aliéner tous leurs biens meubles et immeubles en disposant d'eux librement et à leur gré. Durant ledit temps nul ne doit commettre ni tort ni dommage ni préjudice injuste à l'endroit de leurs personnes ou de leurs biens sous peine de subir les châtiments qui frappent tous ceux qui contreviennent aux royales sauvegardes par nous accordées.

En outre nous donnons licence et faculté auxdits Juifs et Juives de sortir de tous nos royaumes et seigneuries leurs biens et possessions, par voie de terre ou de mer, à la condition qu'ils n'en sortiront ni or, ni argent, ni monnaies frappées, ni autres choses interdites par les lois de nos royaumes, excepté les marchandises ou les lettres de change autorisées.

Et de plus nous ordonnons à tous les membres des conseils, lieutenants de justice, échevins, chevaliers, écuyers, gens de métier et bourgeois de ladite ville de Burgos et des autres cités, villes et bourgs

de nos royaumes et seigneuries, comme à tous nos vassaux, sujets et natifs, qu'ils respectent et exécutent, fassent respecter et exécuter le présent mandement et tout ce qu'il contient, et qu'ils s'emploient à en favoriser et soutenir l'effet autant qu'il sera nécessaire, faute de quoi nous exercerions notre plein pouvoir de confisquer tous leurs biens et offices au profit de notre royale Chambre et Fisc. Et pour que notre volonté puisse être connue de tous et que nul ne puisse prétendre l'ignorer, nous ordonnons qu'il soit fait lecture de cet édit sur les places et autres lieux habituels de ladite ville ainsi que des principales cités, villes et bourgs de son évêché par un crieur public et par-devant greffier. Ni les uns ni les autres ne doivent s'aviser d'y contrevenir de quelque manière que ce soit, sous peine que nous exercions à leur encontre notre plein pouvoir de les priver de leurs offices et de confisquer tous leurs biens en cas que l'un d'entre eux vienne à désobéir. En sus nous ordonnons au messager qui leur apportera ce mandement de leur assigner un délai pour qu'ils comparaissent devant nous à notre Cour, où que nous soyons, dans les quinze jours qui suivront la délivrance de son message, afin que nous sachions comment s'exécutent nos ordres, faute de quoi nous exercerions nos pleins pouvoirs, etc.

Expédié en notre ville de Grenade le XXXI[e] jour du mois de mars de l'an mil quatre cent quatre-vingt-douze de la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ. Nous le Roi; nous la Reine. Pour Leurs Majestés, moi, leur secrétaire, Juan de Coloma, l'ayant écrit sur leur ordre, etc.

Traduction de Sylvia Roubaud

GLOSSAIRE

Aliah, pl. *aliot* (hébr.) : litt. « montée ». Désigne l'immigration en Israël.

Aljama (esp.) : désigne la communauté et le lieu de résidence des Juifs en Espagne.

Ascamot (hébr.) : règles de fonctionnement.

Bar-mitsvah (hébr.) : litt. « astreint aux commandements ». Cérémonie religieuse qui marque l'engagement du garçon juif de treize ans vis-à-vis des commandements divins.

Beth din (hébr.) : tribunal rabbinique.

Beth Haïm (hébr.) : litt. « maison de vie ». Cimetière.

Brith Mila (hébr.) : alliance de la circoncision.

Cacherout (hébr.) : préparation des aliments rituellement autorisés.

Casher (hébr.) : litt. « convenable, légitime ». Par extension, rituellement autorisé.

Chuetas (esp.) : désignation injurieuse pour définir les Juifs convertis et leurs descendants à Majorque.

Conversos : (esp.) : convertis. Un des noms donné aux Juifs d'Espagne convertis de gré ou de force au catholicisme.

Dayan (hébr.) : juge du tribunal rabbinique.

Dhimmi (ar.) : dans les sociétés musulmanes, sujets juifs ou chrétiens protégés.

Djudezmo (esp.) : espagnol archaïsant parlé par les Juifs originaires d'Espagne.

Dönme (turc) : « convertis ». Musulmans crypto-juifs.

Entéléchie : terme du vocabulaire aristotélicien. Force par laquelle un objet passe d'un premier état à un second.

Familier : personnage au service de l'Inquisition qui avait pour fonction principale d'aider celle-ci dans les arrestations d'hérétiques et de conduire ces derniers en prison.

Gabay (hébr.) : trésorier d'une communauté ou d'une synagogue.

Gabbarim (hébr.) : associations caritatives chargées d'enterrer les défunts.

Gevirim (hébr.) : notables fortunés de la communauté.

Haggadah (hébr.) : récit de la Pâque.

Haham ou *hakham* (hébr.) : litt. « sage ». Chef spirituel des communautés séfarades traditionnelles.

Haketiya (esp.) : judéo-espagnol parlé au Maroc et en Oranie par les Juifs originaires d'Espagne.

Halakah (hébr.) : pratique juive reconnue, ensemble du code des pratiques juives.

Haloukah (hébr.) : litt. « portion, partage ». Désigne le partage du montant des offrandes entre les différents récipiendaires en Terre Sainte.

Hanoukkah (hébr.) : litt. « dédicace ou inauguration ». Fête juive post-biblique qui commémore la nouvelle inauguration du Second Temple de Jérusalem (env. 165) après sa profanation sous l'oppression hellénistique.

Harroset (hébr.) : mélange de fruits et d'épices, souvent à base de pomme râpée, destiné à symboliser l'argile avec laquelle les Hébreux faisaient des briques pour Pharaon.

Hazan (hébr.) : chantre ou ministre officiant.

Hekhal (hébr.) : palais, sanctuaire. Désigne dans la synagogue le lieu où l'on place le *Sefer Torah*.

Herem (hébr.) : mise au ban.

Intellect agent : dernier des dix intellects séparés de la cosmologie médiévale.

Kehila, pl. *kehilot* (hébr.) : communauté.

Ketubbah (hébr.) : contrat de mariage.

Kidoush (hébr.) : bénédiction prononcée sur une coupe de vin.

Kippour (hébr.) : litt. « expiation, propitiation ». Jour du Grand Pardon. Fête juive, située dix jours après le Nouvel An juif, et marquée par une journée entière de jeûne et de prière pour expier les fautes de l'année écoulée.

Ladino (esp.) : produit de la traduction mot à mot de l'hébreu en espagnol (syntaxe hébraïque). Cette langue avait deux fonctions. Elle était à la fois pédagogique et liturgique.

Magen David (hébr.) : bouclier de David, traditionnellement en forme d'étoile à six branches.

Maggid (hébr.) : interprète humain ou angélique de la parole divine.

Mahamad (hébr.) : conseil de la communauté.

Megillah (hébr.) : rouleau.

Meglis (turc) : assemblée, conseil.

Menorah (hébr.) : candélabre, chandelier. Symbole d'Israël.

Midrash (hébr.) : anthologie de sermons et d'exposés des Sages autour de la Loi, divisée en « portions hebdomadaires ». Le mot vient de *darash*, « exposer, interpréter ».

Mikvé (hébr.) : bain rituel.

Millet (turc) : communautés religieuses monothéistes en Turquie.

Minian (hébr.) : litt. « nombre, compte ». Réunion d'un minimum de dix hommes requis pour la tenue d'un office religieux.

Mishna (hébr.) : du mot *chinoun*, « enseignement ou répétition ».

Moré (hébr.) : guide spirituel.

Nagid, plr. *negidim* (hébr.) : gouverneur, dirigeant de la communauté juive dans le monde méditerranéen au Moyen Age.

Parnassim (hébr.) : administrateurs des communautés.

Piyyut (hébr.) : morceaux poétiques entrés tardivement dans la liturgie.

Plérome : Ensemble des forces divines en tant que totalité organisée.

Pourim (hébr.) : litt. « sort ». Fête juive post-biblique qui commémore la libération de l'oppression pendant l'exil perse.

Réconciliation, réconcilié : dans le vocabulaire de l'Inquisition, retour d'un hérétique au sein de l'Église.

Relaps(e) : dans la terminologie ecclésiastique, ceux qui retombent dans le péché ou l'hérésie.

Relaxation, relaxé : remise d'un condamné au bras séculier chargé d'exécuter la sentence de mort prononcée par l'Église.

Seder (hébr.) : litt. « ordre ». Nom de la cérémonie de la veille de Pâque qui célèbre la sortie d'Égypte.

Sefer (hébr.) : livre.

Sefer Torah (hébr.) : rouleaux de la Torah.

Sefirôt (hébr.) : dix manifestations de l'être de Dieu pour le monde.

Responsum, responsa (lat.) : réponses de rabbins célèbres aux questions écrites qui leur étaient adressées concernant l'interprétation et l'application de la loi religieuse (la *halakah*). Ces *responsa* sont constitués en recueils et portent le nom de leurs auteurs.

Shabbat (hébr.) : litt. « interrompre le travail ». Nom hébraïque du samedi, septième et dernier jour de la semaine, où les Juifs pieux s'abstiennent de travailler et prient pour célébrer la Création achevée par Dieu le septième jour.

Shavouot (hébr.) : litt. « semaines ». Fête juive de la Pentecôte, célébrée sept semaines après le deuxième jour de la Pâque.

Shema (hébr.) : forme impérative du verbe hébraïque « écouter ». Profession de foi juive commençant par les mots : « Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un... »

Shohet (hébr.) : celui qui égorge rituellement les animaux.

La Suprema (esp.) : diminutif espagnol donné au Conseil Suprême de l'Inquisition.

Talleth (hébr.) : châle de prière traditionnel dont se couvre l'homme juif.

Talmud Torah (hébr.) : enseignement de la Loi. Désigne l'école élémentaire.

Taqqanot (hébr.) : ordonnances de la communauté.

Théurgie : tentative d'agir sur le monde divin.

Théophanie : manifestation du divin.

Yehidim (hébr.) : litt. « les particuliers ». Membres qui acquittent un impôt dans la communauté et qui ont un droit de vote.

Yeshiva (hébr.) : académie de hautes études juives, consacrée essentiellement à l'approfondissement du Talmud.

Yishuv (hébr.) : litt. « colonisation ». Désigne la population juive établie en Terre Sainte.

INDEX DES NOMS

L'orthographe des noms et prénoms diffère selon le pays d'origine des gens ou selon la transcription qui en a été faite dans le pays d'accueil.

Table des matières

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

D.R. p. 1, p. 2, p. 4a-4b, p. 5a , p. 18a-18b, p. 19a; collection Arlette Jabès, Paris, p. 35; photos Jean Laloum, Paris, p. 5b, p. 16b, p. 17; collection Gérard Levy, Paris, p. 6a-6b, p. 7, p. 8a-8b, p. 9, p. 10, p. 11a-11b, p. 12a-12b, p. 13, p. 14, p. 15, p. 20a-20b, p. 25, p. 28, p. 29, p. 30, p. 31, p. 32, p. 33, p. 34, p. 36, p. 38, p. 39, p. 41, p. 42, p. 43, p. 44a-44b, p. 46, p. 47a-47b, p. 48; collection Rachel Moryusef – « Mémoires Juives – Patrimoine photographique », p. 40; collection Clémence Parienti – « Mémoires Juives – Patrimoine photographique », p. 37; collection Mascaró Pasarius, Palma de Majorque, p. 3; collection Raymond Stambouli, Paris, p. 21; collection H. Roger-Viollet, p. 16a, p. 19b, p. 22, p. 23, p. 24, p. 45.

L'association « Mémoires Juives – Patrimoine photographique » a pour objet de préserver, promouvoir et valoriser les photographies et les documents de familles juives dans un but de témoignage historique, sociologique, ethnographique sur les aspects de la vie juive au quotidien.
Jean Laloum, 20, avenue Trudaine, 75009 Paris.

Nous remercions les éditions Marsilio (Venise) de nous avoir aimablement prêté la photo p. 19a.

CET OUVRAGE A ÉTÉ TRANSCODÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH À MAYENNE
EN NOVEMBRE 1992

N° d'édition : 77. N° d'impression : 33263.
Dépôt légal : novembre 1992.
(Imprimé en France)